

中印文化交流源远流长。在印度古文献里，如著名史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》等，就曾多次提到中国。书中把中国叫做「支那」，用拉丁字母写出来就是Cina。据考证，Cina就是「秦」的译音。而在战国时大诗人屈原的《天问》与印度佛本生故事中也同时都有「月兔」的故事……

中印文化交流史话

薛克翘 著

中国国际广播出版社

中国读本

中印文化交流史话

薛克翘 著

中国国际广播出版社


ISBN 978-7-5078-3182-5
9 787507 831825 >
定价：18.50元

图书在版编目（CIP）数据

中印文化交流史话 / 薛克翘著. —北京：中国国际广播出版社，2010.1
（中国读本）
ISBN 978-7-5078-3182-5

Ⅰ.①中… Ⅱ.①薛… Ⅲ.①中印关系—文化交流—文化史 Ⅳ.①K203 ②K351.03

中国版本图书馆CIP数据核字（2009）第240654号

中印文化交流史话

著　　者	薛克翘
责任编辑	何　清
版式设计	国广设计室
责任校对	徐秀英
出版发行	中国国际广播出版社（83139469　83139489[传真]）
社　　址	北京复兴门外大街2号（国家广电总局内） 邮编：100866
网　　址	www.chirp.com.cn
经　　销	新华书店
印　　刷	北京广内印刷厂
开　　本	640×940　1/16
字　　数	90千字
印　　张	10.75
印　　数	5000册
版　　次	2010年1月 北京第一版
印　　次	2010年1月 第一次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5078-3182-5/K·170
定　　价	18.50元

目　录

第一章　秦汉时代 …………………………………… 1

一　印度人把中国叫做“支那” …………………… 2

二　月亮里的兔子 ………………………………… 4

三　蜀布和邛竹杖的故事 ………………………… 6

四　狮子、犀牛来到中国 ………………………… 10

五　印度传来了佛教信息 ………………………… 12

六　笮融举办浴佛节 ……………………………… 15

第二章　魏晋南北朝时期 ………………………… 17

一　陈思王的绝唱 ………………………………… 18

二　西天取经的先声 ……………………………… 20

三　一代大师鸠摩罗什 …………………………… 24

四　法显巡礼印度 ………………………………… 27

五　丝路上的友好使节 …………………………… 30

六　南朝四百八十寺 ……………………………… 33

七　释氏辅教之书 ………………………………… 37

八　“曹衣出水”和“画佛点睛” ……………… 41

第三章　隋唐五代时期 …………………………………… 45
一　玄奘西天取经 …………………………………… 46
二　王玄策出使印度 …………………………………… 56
三　一代画圣吴道子 …………………………………… 58
四　隋唐宫廷天竺乐 …………………………………… 62
五　传奇、变文与印度文学 ………………………… 68
六　来自印度的天文官 ……………………………… 73
七　《千金方》和《外台秘要》 ……………………… 79
八　制糖、造纸与养蚕 ……………………………… 82
九　守温和尚的字母表 ……………………………… 86
第四章　宋元明时代 ……………………………………… 89
一　求法运动的尾声 ………………………………… 90
二　中国人在印度建塔 ……………………………… 92
三　忽必烈经略南洋 ………………………………… 94
四　外国旅行家的记录 ……………………………… 98
五　郑和宝船开到印度 ……………………………… 101
六　《本草纲目》的记载 …………………………… 104
第五章　清至民国时期 ………………………………… 107
一　中国茶叶与印度茶园 ………………………… 109
二　印度的鸦片和鸦片战争 ……………………… 111
三　康有为登上大吉岭 …………………………… 115
四　孙中山、章太炎与印度 ……………………… 119

五　甘地主义在中国的反响 …………………………… 123
六　泰戈尔访华的风波 ………………………………… 126
七　柯棣华永远留在中国 ……………………………… 138
八　陶行知、徐悲鸿访问印度 ………………………… 147
九　尼赫鲁访华与蒋介石访印 ………………………… 150
十　中国的印度学和印度的中国学 …………………… 151
第六章　中华人民共和国成立以后 ………………… 159

第一章

秦汉时代

人们常说，世界上有“四大文明古国”；而四大文明古国中，就有中国和印度这两个人口众多、地大物博的国家。然而更重要的是，这两个国家又是近邻。尽管两国之间有巨海长川的阻隔，有高山崇峦的屏障，但它们从来就没有阻挡住两国人民间的友好交往和文化交流。这两个国家文化交流的历史，真可以说是源远流长，至少可以追溯到两千多年以前；而在这漫长岁月里所发生的故事，也可以说是可歌可泣、彪炳千秋了。

下面，我们就简要地回顾一下中印文化交流的历史，愿这段历史不仅成为中国人民的骄傲，成为印度人民的骄傲，也成为人类的骄傲。

一　印度人把中国叫做“支那”

在印度的古书里，如著名史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》等，曾多次提到中国。书中把中国叫做“支那”，用拉丁字母写出来就是 Cina。我们知道，如今的欧洲人称中国，英国人叫做 China，法国人叫做 Chine，意大利人叫做 Cina，一看就知道，这些叫法都出于同一个来源。

那么，为什么他们都把中国叫做“支那”呢？为了寻

求这个答案，人们伤透了脑筋，又是考证又是争论，意见还是不统一。不过，其中有一个意见是较多学者所赞成的，那就是："支那"是"秦"的音译。早在17世纪中叶，就有人提出"支那"一名是"秦"的译音；1912年，法国人伯希和又写文章力主"支那"即"秦"的译音，并指出，欧洲人与印度人对中国的称呼其实是同出一源；近年，中国学者季羡林先生也说：Cina"这个字的汉译很多，其中最流行的为大家所熟知的是'支那'，一看就知道是音译。汉文原文是什么呢？迄今众说纷纭，莫衷一是。我个人，还有其他一些中外学者，比较同意法国学者伯希和的意见，他认为这个字来自中国的'秦'字，但是，比秦始皇统一中国时间要早一些，总在公元3世纪中叶以前。"① 他在别的著作中也谈到过"支那"即"秦"的译音问题。

印度古人有可能从两条线路上知道"秦"这一名称，即从中国的西北方和西南方。

先说西北方。据《史记·秦本纪》，秦穆公三十七年（前623），"秦用由余谋伐戎王，益国十二，开地千里，遂霸西戎"。秦的名声有可能从此传向中亚，并由中亚传至印度。春秋战国时，中国大西北的游牧民族匈奴人、月氏人、乌孙人等都与秦国相邻过，他们的活动范围很大，都有可能成为秦这一国号的传播媒介。

再说西南方。据《史记·秦本纪》和《秦始皇本纪》

① 季羡林：《中印文化交流史》，第12页，新华出版社，1991年版。

记载，秦将司马错于公元前316年攻伐蜀地并平定了它，又于前301年平定蜀侯之乱。嬴政继秦王位时，“秦地已并巴、蜀”。近世的许多考古资料证明，蜀人在春秋战国时期即与外界有若干物质交流关系，特别是与西南方的缅甸、印度等国有密切往来。那么，他们在蜀地归秦以后，到印度一带活动，并把秦的国号传给古代印度人，也是很自然的。

在印度方面，最早记载“支那”这一名称的典籍，是孔雀王朝初期考底利耶写的《政事论》。关于考底利耶其人其书，学术界历来有所争议，但在没有确凿证据以前，人们仍认为他是《政事论》的作者。《政事论》约作于公元前4世纪，这正好与秦统治蜀地的时间相一致。在《政事论》里，有“丝及丝衣产于支那国”这样的话。这说明，印度古人在秦始皇建立秦朝以前就已经把中国叫做“支那”了，而且与中国有丝的贸易。

二　月亮里的兔子

在秦以前，中国和印度之间不仅有贸易关系，而且还可能存在着其他方面的交流。天文学方面的交流是其中之一。

中国有个古老的传说，说月亮里有只兔子。这个传说究竟有多古老，很难说。战国时的大诗人屈原的《天问》

中有句话，叫做“顾菟在腹”，意思就是说月亮里有只兔子（还有人说是蟾蜍）。直到现在，这个说法还在民间流传。同样，印度古代也有一个传说，说月亮里有只兔子。印度的这个故事也很古老，大体情节是：远古时，树林里有狐、兔、猿三兽。天帝下凡变成一饥饿老人，向三兽要吃的。结果狐衔来了鲤鱼，猿采来了花果，唯独兔子什么也没拿来。兔子很惭愧，为了表示自己的一片诚心，就跳进火里自焚，要把自己的肉烧给老人吃。这时，老人现身为天帝，伤感赞叹了一番，把兔子送进了月亮。从此，月亮里便有只兔子。印度的这个故事是五百多个佛本生故事中的一个，而佛本生故事是佛陀释迦牟尼去世后，由佛徒们根据民间故事编写成的，讲释迦牟尼前身五百世不断转世的过程，其成书时间大约在公元前的几个世纪。那么，既然中国人和印度人都说月亮里有只兔子，是“英雄所见略同”呢，还是一方受了另一方的影响呢？季羡林先生说：“根据这个故事在印度起源之古、传布之广、典籍中记载之多，说它起源于印度，是比较合理的。”[①] 根据季先生的说法，这则故事有可能是由印度传到中国来的，它反映出古人对天体的观察和想象。

然而，更有趣的是，中国古人把天上的星星分为二十八宿，印度古人也是这么做的。这和兔子的故事是一样的，显然不是什么巧合，而是有相互影响的关系。那么，是中

---

① 季羡林：《中印文化交流史》第 11 页，新华出版社，1991 年版。

国影响了印度，还是印度影响了中国，还是二者同受第三者的影响？对此，学者们进行了许多考证，意见也有多种，但日本学者新城新藏力主二十八宿起源于中国说，似乎论据更为有力。他认为，中国的二十八宿传入印度的时间可能在周朝。其实，我们大可不必去讨论究竟谁先谁后，只要承认这是中印文化交流的结果也就够了。兔子的故事也好，二十八宿也好，都是中印文化交流的早期结果。

由此，我们可以断言，中国与印度文化交流的起点肯定在公元前3世纪秦统一中国以前，这恐怕是大多数人都能接受的意见。至于这一交流究竟起于何时，现在已无法考订了。

三　蜀布和邛竹杖的故事

据《史记》的《大宛列传》和《西南夷列传》记载，张骞于汉武帝建元六年（前135）奉命出使西域，历时13年，于汉武帝元狩元年回国（前122）。他在大夏国（今伊朗、阿富汗一带）看到了中国四川出产的蜀布和邛竹杖，便命人询问当地人，这些东西是从哪里来的。当地人说："这是从身毒国来的，身毒国在东南数千里，有蜀人在那里卖东西，这些蜀布和邛竹杖就是从他们那里买来的。"当时，汉朝人把印度翻译为"身毒"。其实，在张骞通西域之前，人们就听说过，在四川西南大约两千里，有个身毒国。

张骞是个爱动脑筋的人，他在大夏看到了中国的物产，回国后便向汉武帝作了详细汇报。他说，大夏国在汉的西南，那里的人民很仰慕中国，只是由于中间有匈奴人的阻挡，才不能和中国通好；但通过身毒国这条道路，大夏是可以与蜀地相通的。对中国来说，有了这条便捷的道路，是有利而无害的事情。汉武帝一听，觉得很有道理，于是命令张骞派使者秘密到大西南去寻求通往印度的道路。张骞派出了一批秘密使者，分四条路线出发。但是，这些秘密使者走到云南一带就被当地的少数民族阻拦了，有的使者甚至被杀，最终没能到达印度。后来，朝廷又连续派出十多批使者到西南，但都没有达到目的。

西汉时期，自从张骞通西域以后，中国与印度西北部地区便有了一定的往来，但由于匈奴人时常从中阻拦，所以在这条道路上的交往是时断时续的。这条路被学者们称为“西域道”。



张骞通西域图

西域道的开通，虽说在张骞通西域以后，但是并不排除在西汉以前即有此道存在。张骞两次出使西域，所走的路即西域道。当时，匈奴为汉朝的西北大患，占据西域要冲，自武帝以降，经昭、宣、元、成等几代皇帝采取征伐、和亲、置郡、屯田等种种手段，基本上控制了西域道，使

之成为今天所说的“丝绸之路”。汉代的西域道分南北两条。《史记·大宛列传》中说：“初，贰师起敦煌西，道上国不能食，乃分为数军，从南北道。”《汉书》的《西域传》和《陈汤传》中也提到了南北道。一般认为，从敦煌向西，出玉门关、阳关到鄯善，由鄯善沿塔里木盆地的北缘经焉耆、龟兹等地越过葱岭的路线为北道，而由鄯善沿塔里木盆地的南缘经于阗、莎车等地越过葱岭的路线为南道。

由于西域道的开通，汉朝派往印度的使节日益增多。《史记·大宛列传》记载，张骞二次出使西域时，曾在乌孙派副使到身毒。“自博望侯骞死后……而汉始筑令居以西，初置酒泉郡以通西北国。因益发使抵安息、奄蔡、黎轩、条枝、身毒国。而天子好宛马，使者相望于道。诸使外国一辈大者数百，少者百余人，人所赍操大放博望侯时。其后益习而衰少焉。汉率一岁中使多者十余，少者五六辈，远者八九岁，近者数岁而反。”这样庞大的使团，这样频繁的出使，汉人对印度的了解自然会日益增多。《汉书·西域传》记载了当时印度一些地区的情况，如当地的地理、物产、民俗及与汉朝的关系等。

东汉时，班超在西域经营达30年之久（73—102），对维持西域道的交通起到积极作用。这一时期，中国人对印度的了解比西汉时更进一步，其间的文化交流也较以前频繁。

另外，蜀布和邛竹杖的故事还告诉我们，我国西南还有一条通往印度的道路，尽管汉武帝时没有打通，但它早

已是客观存在，民间的贸易活动早已进行。这与印度人称中国为秦恰好相互印证。汉武帝虽然没有打通此道，但民间的交往可以继续进行。因为当地人虽阻杀官方使节，却不一定拦截商人，商人可以为当地人带来利益。这条道路被学者们称为“滇缅道”。东汉时，这条道路仍然承担着促进中国与印度文化交流的使命。

除了西域道和滇缅道以外，西汉与印度的交通还有一条海上通道，被学者们称为“南海道”。

《汉书·地理志》有这样一段文字：“自日南障塞、徐闻、合浦船行可五月，有都元国；又船行可四月，有邑卢没国；又船行可二十余日，有谌离国；步行可十余日，有夫甘都卢国。自夫甘都卢国船行可二月余，有黄支国，民俗与珠崖相类。其州广大，户口多，多异物，自武帝以来皆献见。有译长，属黄门，与应募者俱入海市明珠、璧流离、奇石异物，赍黄金杂缯而往。所至国皆禀食为耦，蛮夷贾船，转送致之。亦利交易，剽杀人。又苦逢风波溺死，不者数年来还。大珠至围二寸以下。平帝元始中，王莽辅政，欲耀威德，厚遗黄支王，令遣使献生犀牛。自黄支船行可八月，到皮宗；船行可二月，到日南、象林界云。黄支之南，有已程不国，汉之译使自此还矣。”能为多数中外学者所接受的看法是，文中的“黄支”即今南印度泰米尔纳杜邦马德拉斯附近的康契普拉姆一带。而已程不国，则有学者以为是斯里兰卡。仅从这段文字看，如果没有多次航海的经验，不可能得出这样一条清晰航线和这样一份确

切的时间表。这说明，西汉时期中国与印度的海上通道已经确立，它的起点在广东，终点在黄支国或已程不国。汉朝使者到黄支国去，黄支国也有使者、商人到汉地来。当时的汉朝译使没有专船，要由外国的商船转送，沿途风险很大，但船主却有利可图。即使一路顺利，来回的路上也至少要两年的时间。

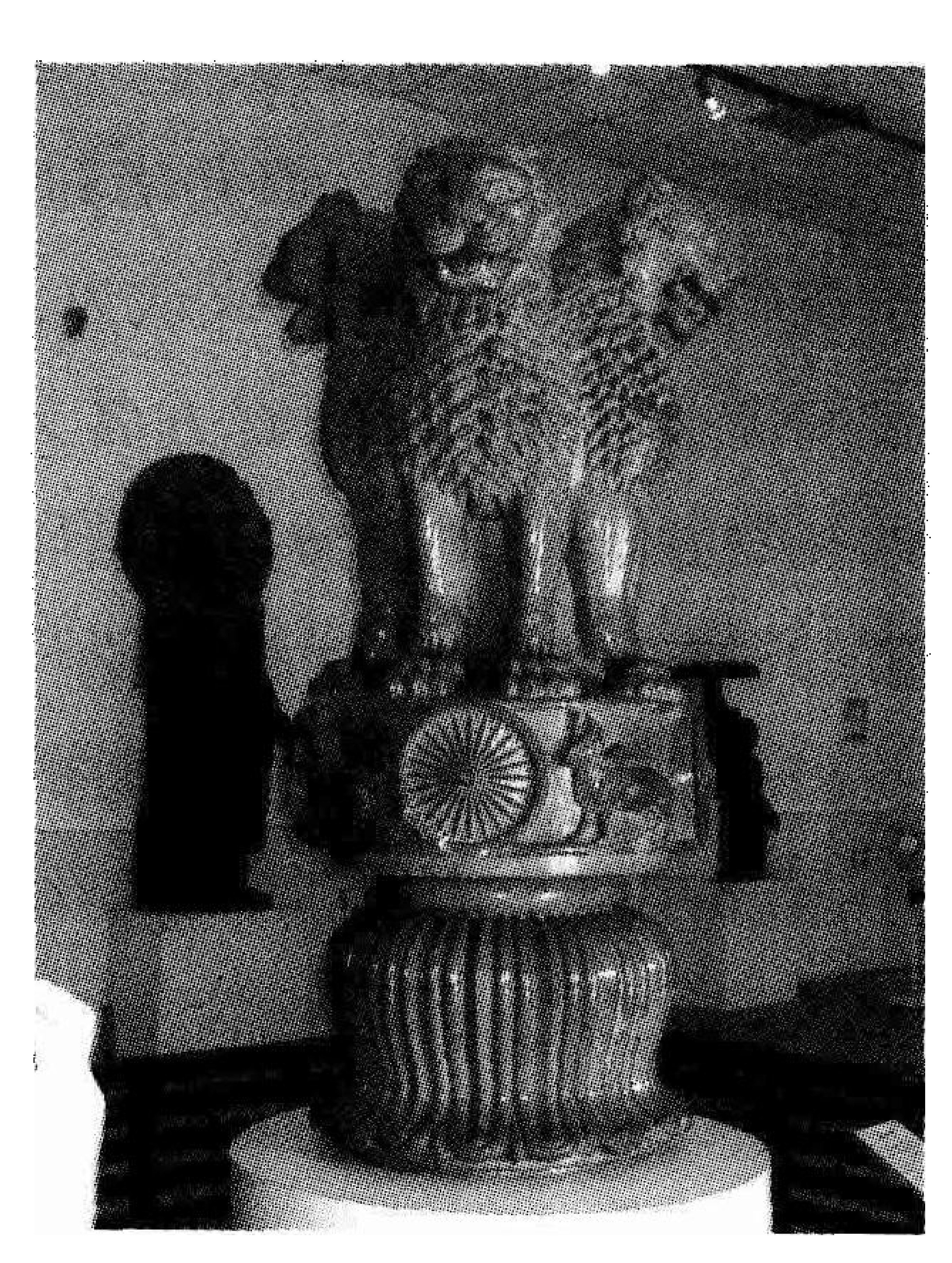
东汉时，南海道上的中印文化交流仍然不断。《后汉书·西域传》记天竺国（印度的另一个译名）说："和帝时，数遣使贡献，后西域反畔，乃绝。至桓帝延熹二年、四年，频从日南徼外来献。"在陆路不通的情况下充分利用水路，足见交往心情的迫切。

四　狮子、犀牛来到中国

前面我们已经提到，秦汉时代，中国输出印度的物产有丝和丝制品，还有蜀布和邛竹杖等物，那么，印度输入中国的物产有哪些呢？这在《史记》中并无具体记载，但在别的书里倒是提到了一些。例如，《西京杂记》中有这样一条材料："武帝时，身毒国献连环羁。皆以白玉作之。玛瑙石为勒，白光琉璃为鞍。鞍在暗室中常照十余丈，如昼日。自是长安始盛饰鞍马，竞加雕镂，或一马之饰直百金。"可知，当时装饰在连环羁（马笼头）上的有白玉、玛瑙和琉璃（即玻璃）。《三辅黄图》卷三还有一条记载，说：

“董偃常卧延清之室。以画石为床，文如锦；紫琉璃为帐；以紫玉为盘，如屈龙，皆用杂宝饰之。侍者于外扇偃，偃曰：‘玉石岂须扇而后凉耶?’又以玉晶为盘，贮冰于膝前。玉晶与冰相洁，侍者谓冰无盘必融湿席，乃拂玉盘坠，冰玉俱碎。玉晶，千涂国所贡也。武帝以此赐偃。”《拾遗记》卷五记同一事稍详，也说：“此玉精，千涂国所贡也。”看来，这里的玉精和玉晶是一回事，大约即是水晶。千涂国，就是犍陀罗国（在古印度的西北部，今巴基斯坦境内）或者“身毒”。

《汉书》的记载也不很详细。在其《地理志》中提到南印度的黄支国，还特地说：“平帝元始中，王莽辅政，欲耀威德，厚遗黄支王，令遣使献生犀牛。”在其《平帝纪》中也说：“元始二年春，黄支国献犀牛。”《王莽传》也有相同记载。这一事件在一部书中记载三次，说明它在当时是一件很轰动的事，不仅使中国人开了眼界，而且还满足了一些人的大国心理，所以后世也时常有人提起这件事。



阿育王石柱狮子柱头

到了东汉，中印文化交流多了起来。《后汉书·西域

传》中记天竺国物产颇详细，但还是没有多少印度传入中国物产的具体记载。只是在《后汉书·章帝纪》中说：章和元年（87），“月氏国遣使献扶拔、师子。”此时，月氏人已经征服了印度西北部地区，建立了贵霜帝国，所以，他们所献之物有可能是印度的物产。另外，《洛阳伽蓝记》卷三还有一条记载，说：“白象者，永平二年，乾陀罗国胡王所献。”由此可知，那时除了犀牛以外，印度的大象、狮子等也传入了中国。《汉书·西域传》说，大秦“与安息、天竺交市于海中，利有十倍……至桓帝延熹九年，大秦王安敦遣使自日南徼外献象牙、犀角、玳瑁，始乃一通焉。其所表贡，并无珍异，疑传者过焉。”这里虽然说的是大秦人给汉朝“贡献”，但有人认为，所谓大秦“使者”，“仅是些民间商业代表，冒用官方名义以利于达到目的；他们贡献的礼物并非产自罗马，而是印度土产。无疑，罗马商人惯常远道东来，在印度销售罗马货物，然后再装载印度物产前去马来亚及更远处。当时的罗马史中没有任何使团遣往中国或者接待中国使团的蛛丝马迹。”① 这是很有道理的。

五　印度传来了佛教信息

我们现在常说，佛教是起源于印度的。那么，印度的佛

① 赫德森：《丝绸贸易》，《中外关系史译丛》第3集，上海译文出版社，1986年版。

教是什么时候传入中国的呢？历来的说法很不一致，但一般都笼统地说是在两汉之际。现在就让我们看看史书中的两段记载。

《后汉书·西域传》记载："世传明帝梦见金人，长大，顶有光明，以问群臣。或曰：'西方有神，名曰佛，其形长丈六尺而黄金色。'帝于是遣使天竺问佛道法，遂于中国图画形像焉。楚王英始信其术，中国因此颇有奉其道者。后桓帝好神，数祀浮图、老子，百姓稍有奉者，后遂转盛。"这里所说的"浮图"就是佛陀，或译为佛。

鱼豢《魏略·西戎传》记载："临儿国，浮屠经云其国王生浮屠……此国在天竺域中。"这里的"浮屠"与浮图一样，也是佛陀或佛的另译；"临儿国"是指佛陀的出生地蓝毗尼（在今尼泊尔境内）。又说："汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授浮屠经。"①

从这两条资料来看，对于佛教传入中国的时间仍然有较大的分歧。前者说的汉明帝是东汉的皇帝，58 年至 75 年在位。而后者说的汉哀帝是西汉末期的皇帝，元寿元年即公元前 2 年。也就是说，在正史中就至少有两种说法，一说在公元前一世纪，一说在公元后一世纪。我们很难用其中的一条去推翻另一条，所以，就综合了这两种说法，把佛教传入中国的时间说成是"两汉之际"或者"两汉之交"。

这两条材料告诉我们这样几个问题：第一，佛教最初

① 《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷传》裴松之注引。

传入中国中原地区，是得到皇帝的认可的，而信仰者往往是王公贵族。第二，佛教向中原的传播最初是通过口头的形式传进来的，同时也有了佛的画像。第三，中国人最初对佛教的理解还很肤浅，认为是一种“术”，而佛则是神，并把他与老子同等看待。第四，最初传来的佛经（浮屠经）可能是关于释迦牟尼生平故事的《佛本行经》之类。第五，在佛教最初传入中国的过程中，月氏人起了很大的作用。


佛陀立像

据《高僧传》卷一记载，汉代已经有印度和西域其他地方的僧人来到中国的中原地区，如天竺人摄摩腾、竺法兰，安息国人安世高，月氏人支楼迦谶等。他们来华后主要是从事佛经的翻译工作，当然有时也会收一些中国徒弟。

不管怎样，佛教是在这个时期传进来了。这不仅是中国历史上的一件大事，也是中印文化交流史上的一件大事。如果往远处说，它又是亚洲乃至人类文化史上的一件大事。因为我们知道，佛教是世界三大宗教之一，而在三大宗教中又是最早出现的，并具有完备的僧团组织、庞杂而严密的思想体系；它传入中国后，给中国政治、经济、文化等各个方面所带来的影响是无法估量的；而且它还通过中国很快就传到了朝鲜、日

本、越南等地，又给这些国家带来了巨大影响。可以说，它在很大程度上影响了整个亚洲的历史命运。

六　笮融举办浴佛节

在东汉晚期，有一个叫笮融的丹阳人，成为中国佛教史上的传奇人物。根据《三国志·吴书·刘繇传》记载：起先，笮融可能是个有一定号召力的地方黑社会头目，有许多追随者。后来，他聚集起数百人来到徐州，投奔了徐州牧陶谦。陶谦果然重用他，让他掌管广陵（扬州）、丹阳两地的水陆运输。他大权在手，便飞扬跋扈，生活放纵，有时甚至擅自杀人，又利用职权之便大肆贪污，广积钱财。

然而，就是这样一个人，竟然也皈依了佛教。大约他手下的人也都随他皈依了佛教。他有了钱，便大造佛教的塔寺，并雕造铜佛像。他雕造的铜佛像，“黄金涂身，衣以锦采”；他建造的塔寺，“垂铜盘九重，下为重楼，阁道可容三千余人”。塔寺建造好了以后，三千余人一起唱读佛经，场面十分壮观。不仅如此，这个笮融还极力地推广佛教，让他管辖范围内和邻近郡县的信佛者都来学经受法，凡是来听经学法的人，他都免除他们的其他徭役。由于有这样的好处，所以前来听经学法的人很多，远近有五千多户人家皈依了佛教。

每到浴佛节的时候，那场面就更大了。他命人准备了

大量的酒饭（佛教在初传入中国时并不戒酒肉），并在长达数十里的路上布满筵席，前来吃饭和围观的百姓近万人。在那个时代，能够举行这样大规模的活动，的确不是一般人所能办到的，其资金的耗费也必然是非常可观的。

从史书中的这段记载里，我们至少可以总结出这样几条：第一，在东汉时期，淮河南北是中国佛教传播的一大中心；当时佛教传播的速度相当快，恐怕要超出人们的想象，这说明佛教从印度传入中国之初还是比较顺利的。第二，笮融大规模造佛寺和雕造佛像，这是正史里记载的、中国最早的塔寺建筑和佛像雕刻，也是印度佛教的建筑艺术和雕刻艺术开始影响中国的最早记录。第三，印度佛教的浴佛节也传到了中国，从此，中国民俗活动中又增加了一个新项目。

从以上情况看，中印文化交流在秦以前就已经开始，到两汉时代，这一交流又得到了进一步扩大。西汉时期，中印文化交流的重点是在物质文明的交流和交流渠道的探索上；东汉时期，中印文化交流的特点是，在物质文明交流的同时开始了精神文明的交流，而精神文明交流的主要事件是佛教传入中国的中原地区。

第二章
魏晋南北朝时期

从220年到580年的360年间，为我国魏晋南北朝时期。在这一时期，中国与印度的文化交流已全面展开，双方的人员往来频繁，贸易活动增多，彼此间的了解逐步加深。然而，这一时期最显著的特点是印度佛教文化的大规模东传。此外，政府间的往来也是这一时期中印文化交流的特点之一。

一　陈思王的绝唱

印度民族自古以来就是个能歌善舞的民族。相传，张骞通西域时，在西域得到了两支曲子，叫做《摩诃兜勒》；西汉的大音乐家李延年根据西域传来的曲子翻新改造，又创作出28首新曲；东汉时，这些在西域乐曲基础上改造的曲子被作为“武乐”使用于守卫边疆的军队。也就是说，在汉代时，中国由于受到西域音乐的影响，才有了自己的军乐。而军乐的出现，最早是在印度。在汉代以前，印度人的军队中早就有军乐，并在作战中使用军乐队，而那时的希腊人、罗马人、波斯人、埃及人等，都没有军乐。另外，“摩诃兜勒”这几个字也是印度词汇。所以说，中国音乐在汉代即受到了印度的影响。

印度佛教徒在传授佛经的过程中，除了要背诵经文以外，还特别讲究音韵，讲究富于抑扬顿挫的念诵和歌咏。一般来说，佛经经常是用韵文和散文两种文体写成的，也就是所谓“韵散相间”的形式：散文中间不时地夹有韵文（称为偈、偈颂或歌赞，即诗句）。这样，遇到散文体的经文就念诵，遇到韵文体的经文就歌唱，既不枯燥又便于记忆。佛教传到中国以后，人们把念诵经文称为“转读”，把歌唱偈颂称为“梵呗”（fàn bài）。

随着佛教的传入，印度的佛教音乐也传到中国，并且产生了很大的影响，出现了中国的佛教音乐。而中国佛教音乐的奠基人，一般认为就是三国时著名的文学家曹植。

曹植是魏武帝曹操的儿子，魏文帝曹丕的弟弟。因为曾被封为陈王，死后谥号为“思”，所以又被后人称为陈思王。他从小就很有文学才华，长大以后更为出众，很受曹操的宠爱。但他在政治上和军事上却显得很无能，所以曹操没有让他继承皇位。关于他创作佛教乐曲的故事，记载在南朝梁僧祐的《出三藏记》卷十二《陈思王感鱼山梵声制呗记》中，可惜原文没有流传下来，只留下了这样一个目录和标题，我们无法知道他创作的详细情况。但根据其他文献，我们可以大体推知，他于太和三年（229）被封为东阿王，封地在今天山东东阿县一带；第二年（230），他游览东阿境内的鱼山，听到山洞里有唱梵呗的声音，深受感染，便改编和创作出《太子颂》等曲子；他所创作的梵呗被后人称为“鱼山梵呗”。

曹植爱好音乐，懂得音乐，又是诗人，并对佛教感兴趣，曾参与佛经的翻译工作，这些都是他首先创作出中国梵呗的主观条件。另外，在佛教传入中国的这段时间，印度和西域其他地区来华的僧人中，有许多都擅长梵呗，他们在很大程度上为中国梵呗的产生创造了客观条件。

曹植创制鱼山梵呗不仅是中国佛教史上的一段佳话，也是中印文化交流史上的一段佳话。从曹植所处的三国时代到南北朝时期，中国的佛教音乐得到了发展。特别是在南朝梁武帝的时候（502—548），由于皇帝本人信仰佛教，便借助于自己的至尊地位大力推广佛法。他亲自填词，“更造新声”，让当时的音乐家沈约作曲，然后让乐师们演奏。他对当时的宫廷音乐作了改革，把“述佛法”的歌曲列为“正乐”，在宫廷当中演奏，又把童子歌唱梵呗作为“法乐”，用于“无遮大会”等重大法事活动（《隋书·音乐志》）。他还吸收印度和西域的舞蹈内容和形式，改革了宫廷舞蹈。这样，印度古代音乐舞蹈就对中国宫廷乐舞发生了深远影响。

二　西天取经的先声

到了三国时期，中国已经有许多平民百姓信了佛教。佛教文化在与中国传统文化的撞击中逐步在中国站稳了脚跟。于是，印度佛教徒来华传教的第一个高潮便在魏晋南

北朝时期形成了。据《高僧传》记载，这一时期来华的印度僧人有三四十人之多。至于那些没有记载的，或者已经随祖辈移民到中国内地及今天新疆一带的僧人就更多了。这些僧人来华，不仅翻译佛经、宣传佛法，而且他们中有许多人都具备多方面的知识，如天文、历算、医药、建筑、绘画、雕塑，等等，他们也把这些知识带进中国，并传授开来。

印度僧人的大量来华说明，中华民族正以其巨大的文化包容力和吸纳力接受和消化着来自印度的佛教文化。

也就在这一时期，中国也开始有人西行求法。这些人西行求法与汉代皇帝派人到西域求法的性质不同。他们完全是出于信仰，是先信了佛教而后去取经的；他们的行为完全是自发的，没有皇帝的支持，也极少有地方政府的资助，自然要遇到更多更大的困难，甚至要付出生命的代价。

这里只介绍两名西行求法者，朱士行和竺法护。

朱士行，颍川（今河南禹县）人，少年时代就显得很不平凡，长大出家，专门从事佛教经典的研究。当时有一部《道行经》，是汉代来华僧人竺佛朔翻译的，文字比较简略，文义也不完整。朱士行在洛阳时曾给弟子们讲解这



第一个去西域取经的中国僧人朱士行

部经，总觉得其中所说的道理不够清楚和完善。他认为，这部经书是大乘佛教的要典，对于属于大乘学派的中国信徒来说非常重要，如果这样一部经书翻译得不理想，不周全，显然是不能容忍的。于是，他便决心西行寻求原本，哪怕牺牲性命也在所不惜。魏甘露五年（260），他动身西行，穿过了大戈壁，历经千辛万苦，来到了于阗（今新疆和田一带）。这里由于离印度比较近，当时有许多印度移民居住，而且佛教十分流行。朱士行在这里找到了《道行经》的梵文正本，共有九十章。于是他决定先派弟子把这部梵文佛经送回内地，自己继续留在那里研究佛经。据传说，就在他的弟子要送走《道行经》的时候，却出现了麻烦。当地的佛教徒多信奉小乘佛教，他们认为，这部经不是佛教的正宗典籍，而是婆罗门教的典籍。他们趁机对于阗王说："汉地来的和尚要把这部婆罗门教的书送到汉地，这是以邪书扰乱正典。大王是这里的统治者，如果不加以禁止，将会使汉地佛教徒变得盲目，从而断送汉地的佛法，到那时，大王的罪过可就大了。"于阗王果然听信了他们的话，禁止朱士行把这部经送走。朱士行特别痛心，便要求于阗王作烧经试验，于阗王同意。王宫大殿前点起了火，朱士行面对火堆发出誓愿："如果佛法应当流传于汉地，这部经书就应当不被烧毁；如果命中注定要被烧毁，那也是没有办法的。"说罢，他把经书投入火中。这时，奇迹出现了，火突然灭了，经书完好无损。在场的人无不惊奇万分，都认为朱士行感动了天神。《道行经》终于被送到内地，并由

当时已侨居河南的印度人竺叔兰和西域来的僧人无罗叉译为汉文。而朱士行则一直留居于阗，活到80岁去世。[①]

朱士行“烧经”的故事显然是虚构的，他事实上也没有到达印度，但他的行动却是很有意义的。首先，他是第一个亲自去西域取经的中国僧人，具有先驱者的意义，从他开始，一个西天取经的高潮逐渐形成。其次，他所送回的经书对大乘佛教在中国内地的传播起到积极的推动作用，这无疑也是对中印文化交流的贡献。

竺法护，祖先是月氏人，本姓支，世代居住在敦煌郡。8岁出家，跟随“外国沙门”竺高座学习佛经，便改为姓竺。他天性聪慧，又刻苦好学，在遍访名师之后，进步很快。在西晋武帝时期（265—290），长安的佛教虽然已相当繁荣，但佛经还是不够齐全，这就使竺法护下定决心去西域寻求佛经。于是他跟随师父到西域去，游历了西域诸国，学习了36种西域的语言和文字，搜罗了许多佛经。在多年以后，他带着165部佛经梵本回国。他先到敦煌，又到长安，不管在哪里，始终孜孜不倦地翻译佛经。他在长安一带还广收门徒，当时有数千人都奉他为宗师。后来，由于长安一带发生战乱，他又带领门徒向东迁移，以78岁高龄逝世于渑池。[②]

历史文献中虽然没有明确说竺法护是否到过天竺，但

① 本段据《高僧传》卷四《朱士行传》。
② 本段据《高僧传》卷一《竺法护传》。

他的启蒙老师"外国沙门"竺高座有可能是个天竺人，他所游历的西域诸国也必然包括天竺，他所学的36种语言文字中也必然包含梵文等古印度语言。可以说，他比朱士行还进了一步，不仅到了天竺，而且还懂得天竺语言，能够亲自翻译佛经。因此，他对中国古代的翻译学、语言学，尤其是佛学，有很大贡献，是中印文化交流史上的重要人物。

三　一代大师鸠摩罗什

鸠摩罗什约生于344年，卒于413年。其祖父为天竺国宰相。其父鸠摩炎，放弃继承相位的权利而出家，并越过葱岭，来到龟兹国（今新疆库车一带），被龟兹王尊为国师。龟兹王有个妹妹，当时20岁，许多王公贵族要娶她，她都不嫁，偏偏看中了鸠摩炎。国王很高兴，硬是迫使鸠摩炎娶了她。婚后怀孕，生下了鸠摩罗什。古人说鸠摩罗什是天竺人，是指籍贯而言；现在有人说他是中国人，是指出生地而言。不管怎样，他本身就是中印文化交流的体现，也正由于他的特殊身份和先天条件，为他成为中印文化交流史的伟人奠定了基础。

鸠摩罗什聪明过人，7岁时随母出家，读佛经常能过目不忘。9岁时，他跟随母亲西行，翻越葱岭，渡过印度河，来到今天的巴基斯坦境内和克什米尔一带，并在那里跟随

著名的佛学大师盘头达多学习。由于他天资聪颖，加上学习刻苦，很受老师的赞赏。久而久之，他的名声大了起来，连国王也知道了。于是，国王把他召进宫里，并召集佛教以外的人士来与他辩论。一开始，那些人只是把他当作无知少年，出言不逊，哪里知道鸠摩罗什当时已经满腹经纶，而且思维敏捷。鸠摩罗什抓住那些人言语中的漏洞，立即予以反驳。他的谈锋犀利，有理有据，使在场的人无不惭愧和叹服。从此，国王对鸠摩罗什也另眼相看，并提高了待遇：每天供应一对腊鹅、好米好面各三斗、乳酥六升；还在他所居住的寺里特地安排了五个僧人和十个沙弥（未到正式出家年龄的小僧人），专门为他服务。这在当时当地已是最高的待遇了。在他 12 岁那年，他的母亲带他动身返回龟兹。他们在途中逗留了数年，鸠摩罗什也趁机学习了一些佛教以外的印度古代知识。他的名声越来越大，龟兹王亲自把他们母子迎接回国。

鸠摩罗什 20 岁时，在王宫受戒（接受佛教的全部戒律，正式成为和尚）。他在印度时，跟随盘头达多学的是小乘佛教理论，而在他回国以后的一段时间里，他学习的是大乘佛教的理论。在他看来，大乘佛教理论比小乘佛教更加精深、严密。有一天，他的印度老师盘头达多来到龟兹，与鸠摩罗什探讨大乘佛学理论。鸠摩罗什反复地向老师解释和说明大乘佛教的理论，经过了一个多月的说服，他的老师竟然被他说通了，并改信了大乘。最后，盘头达多不无感叹地说：“我是你的小乘老师，而你是我的大乘

老师。”

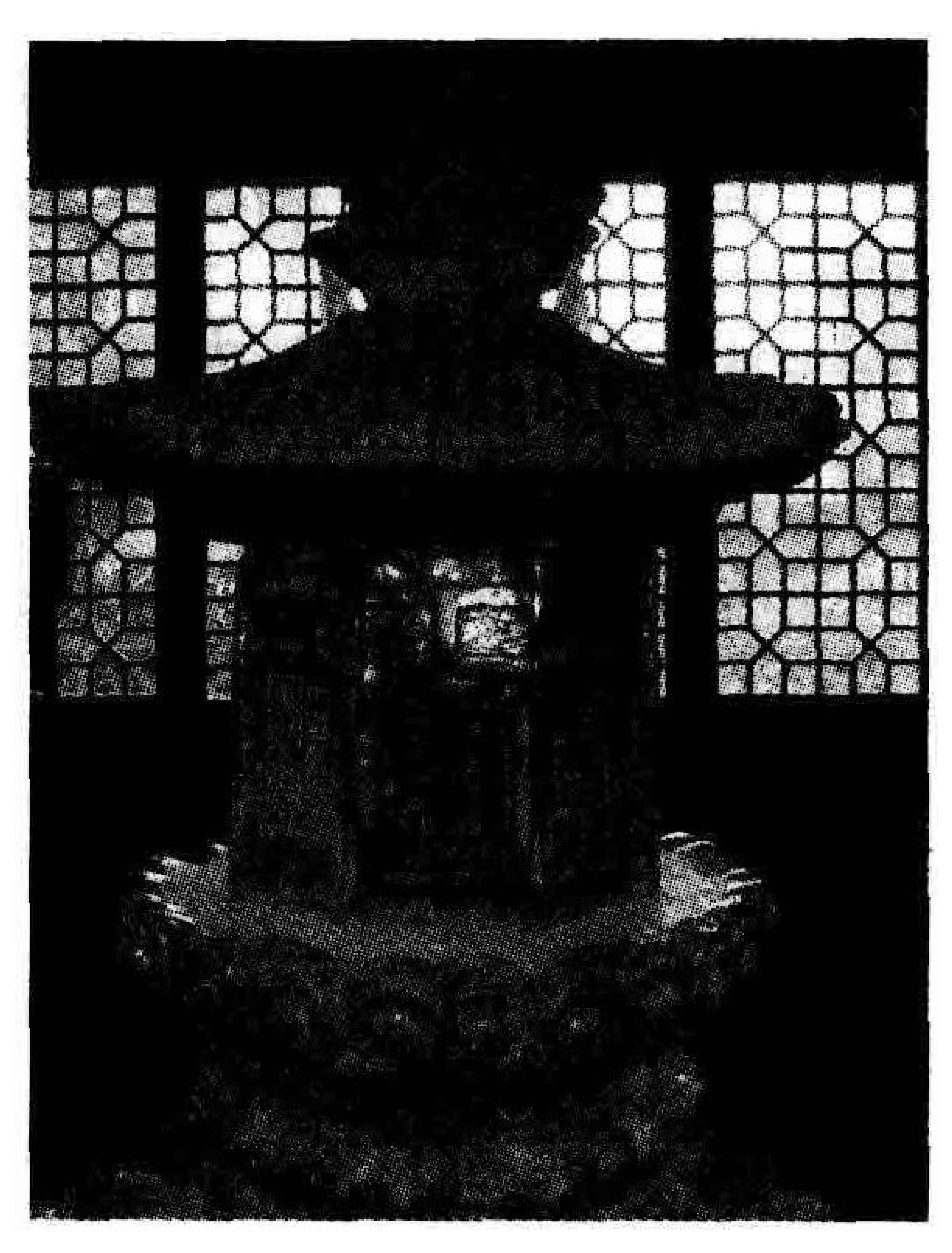
382年，前秦皇帝苻坚派大将吕光攻打龟兹，临行时，他告诉吕光：“我听说那里有个鸠摩罗什，精通佛法，还擅长阴阳，是后学者的宗师，我很是仰慕。这种贤哲之人是国家的大宝，你如果攻克龟兹，要立即用快马将他送回来。”384年，吕光攻破龟兹。385年，鸠摩罗什随吕光来到凉州（今甘肃武威）。当时苻坚已死，鸠摩罗什不受吕氏重视，在凉州共居住了16年。401年，后秦皇帝姚兴将鸠摩罗什请到长安，并待以国师之礼。从此，鸠摩罗什在长安译经，并建立起译经场。他所翻译的佛经有三百余卷，包括一些非常重要的经典，如《金刚经》、《法华经》、《大智度论》、《十诵律》等。他还广收门徒，登坛说法，在全国名声大振，徒众达三千人。当时为东晋十六国时期，中国处于大分裂的局面，鸠摩罗什身处北方，而庐山慧远身处南方，形成了南北两大佛学中心。慧远很钦佩鸠摩罗什，甚至写信向他请教有关问题。①

鸠摩罗什对中印文化交流的贡献很大，归纳起来主要有这样几点：第一，他曾亲自到印度去学习佛经，他的行动对西行求法运动的兴起起到了榜样的作用，有力地促进了中印文化交流。第二，他翻译了大量佛经，不仅有翻译的实践，而且有翻译的理论，是中国翻译史上划时代的人物。他不仅把印度佛教理论介绍到中国，同时也促进了中

---

① 据《高僧传》卷二《鸠摩罗什传》。

国翻译学的进步。而中国古代翻译学的发达，正是中印文化交流的一大成果。第三，他和他的弟子们在中国思想史上发挥了深远的影响。魏晋之际，由于士大夫们喜好清谈，中国思想界兴起了所谓的“玄学”。魏晋玄学对儒、道、释三大思想体系进行了一次综合，也可以看作是中国文化对印度文化的一次吸收。鸠摩罗什及其弟子在这中间也起到了积极作用。


鸠摩罗什舍利塔

四 法显巡礼印度

在魏晋南北朝时期，中国出现了一个西天取经的高潮，这是中印文化交流史上的伟大事件。而在这个高潮中，最优秀的代表人物要算法显。

法显，俗姓龚，平阳武阳（一说今山西临汾县西南，一说今山西襄垣）人，生于342年，卒于424年。在法显出生以前，他的三个哥哥，都在七八岁时夭折。法显出生以后，父母为了让他健康长寿，3岁时就把他剃度为沙弥，数年后又因病被送进寺庙居住。10岁时，他的父亲去世，叔父让他

还俗，他拒绝了。20岁时，他受戒成为正式的僧人。

据《佛国记》和《高僧传》卷三《法显传》的记载，法显在少年时代就表现出对真理顽强追求的精神，表现出坚强的意志和过人的胆识。有这样一个故事：法显在寺中做沙弥时，曾与数十名沙弥一起在田里收割稻子。这时，一群饥饿的盗贼来抢稻子，小沙弥们都吓跑了，只有法显一人留下。他向那些人说了一番道理，那些人竟然放下稻谷走了。这件事使全寺数百名僧众都很佩服法显。

当他正式成为僧人以后，经常感到翻译过来的佛经不够完整，尤其是关于戒律的部分更感不足。于是，399年他联合同学慧景、道整、慧应和慧嵬，一起动身去天竺寻求戒律。他们从长安出发，沿着河西走廊，来到张掖。在这里又遇到智严、慧简、僧绍、宝云、僧景等五位同伴，共进敦煌。然后分两批穿越大戈壁，到达鄯善国（今新疆若羌）。在穿越大戈壁时，四顾茫茫，上无飞鸟，下无走兽，全靠看太阳辨别方向，以一堆堆的白骨作路标。两批人在焉耆会齐后，智严等三人返回寻求资助，而法显等七人继续前进，从焉耆走到于阗。这一路也是千辛万苦。然而，在翻越葱岭时，他们又遇到了更大的困难。那里地势险峻，终年积雪，道路难寻，再加上天气变化无常，法显等人经历了九死一生。在辗转来到北印度以后，他们中已有人病故，有的返回中国，只有法显和道整继续向中印度前进。他们一路上观礼佛陀的遗迹，访求佛教典籍，学习印度语言和佛经。他们在巴连弗邑（今东印度比哈尔邦巴特那）

住下，法显在这里共学习了3年，而道整则终生留在那里。这样，当初与法显同行的前后有十人，现在只有法显一人独行了。



法显雕像

法显决心把求得的梵文佛典带回中国，便来到恒河入海口处，打算沿海路返回。他乘船南下，来到狮子国（今斯里兰卡），在那里住了2年。狮子国流行佛教，也流传着中国没有的佛教典籍，法显尽量搜集，收获颇丰。2年后，他搭乘商船回国，不料途中遇到风暴，船破漏水，失去航向，漂流十多日，靠上一小岛。在小岛补漏后，又经90天，到达一个叫做“耶婆提”的地方，就是今天印尼的爪哇岛。法显又从这里搭乘去广州的商船启程，不料又遇到风暴。船上缺少供给，有人甚至想把法显推到海里，但法显义正辞严加以反驳，那些人终于没敢动手。最后，船终于抵达陆地，一打听，才知道已经到了山东境内。

回国以后，法显的处境就好得多了。各地方政府给予了很大的方便，使他能够利用有生之年翻译从印度和斯里兰卡等地带回来的经典。①

---

① 据《高僧传》卷三《法显传》。

法显西行，由陆路去，由海路回，经历了30余国，历时15年。回国后，他写出回忆录《佛国记》（又名《法显传》）一书，记载了他的行程和所见所闻，对于研究印度古代的历史是极为重要而珍贵的资料。他还翻译了大量佛经，为佛教在中国的发展作出了贡献。他不畏艰险、克服困难的精神，他不屈不挠、孜孜以求的品格，都是中华民族优秀传统的体现，同时也是对后人的激励。在他之后，东晋和南北朝时期，又有许多僧人，成群结队地去印度取经，加上政府间的友好往来和商业活动的频繁，中印文化交流达到了一个空前的高潮。

五　丝路上的友好使节

在西行求法运动大张旗鼓进行的时候，中印两国人民之间的商业贸易也在进行。而且，在南北朝时期，政府间的往来也增多了。

《晋书·四夷传》“大秦国”条下记载说：“安息、天竺人与之交市于海中，其利百倍。”《符坚传》中又提到，符坚平定北方以后，“凡六十有二王，皆遣使贡其方物。”其中有“天竺献火浣布”。符坚很重视西域的经营，也控制了富庶的蜀地。应当说，晋时西北和西南的交通都不曾断绝。当时僧人的往来更能证明这一点。

刘宋元嘉五年（428），有一份来自印度的国书保存在

《宋书·夷蛮传》里。这是天竺迦毗黎国（大约在南印度卡维利河流域）国王月爱致宋文帝的。梁武帝天监初（502），又有印度屈多王致梁武帝的国书保存在《梁书·诸夷传》中。这些国书的言辞恳切，表达了强烈的通好愿望。此外，正史中还记载了不少印度诸国遣使“贡献”的事例，如《宋书》记载：“太宗泰始二年，又遣使贡献，以其使主竺扶大、竺阿弥并为建威将军。”与南朝保持联系的主要是南印度的国家，其交通路线是南海道。

《魏书》各《本纪》中也有若干记载。根据这些记载统计，从451年至521年的70来年间，印度各地派使者（其中有若干商人）来北魏，至少有27次。与北魏保持联系的主要是北印度诸国，其交通路线是西域道。

俗话说，来而不往非礼也，中国南北朝政府派使者去印度的事也一定不少，只是史书中记载不多罢了。但不管怎样，这种频繁的交往，既促进了中印间的文化交流，也增进了彼此的友谊和了解。

这一时期，印度的友好使者们给中国带来了许多奇珍异宝和一些稀有动物，而中国传到印度的主要是丝和丝制品。在科学技术方面，由于佛经的大量翻译，以及印度僧人来华，印度的一些天文历算知识和医药卫生知识也传到中国。例如，《隋书·经籍志》中就记载有《婆罗门天文经》、《婆罗门竭伽仙人天文说》、《婆罗门阴阳算历》和《婆罗门算经》等天文历算方面的书籍，同时还记载有《龙树菩萨药方》、《西域婆罗仙人方》、《婆罗门诸仙药方》、

《婆罗门药方》、《龙树菩萨和香法》和《龙树菩萨养性方》等医药养生方面的书籍。这些书籍虽然记录在《隋书》里，但传入时间应当在隋以前。它们在中国流传，势必对中国的天文历算和医药养生发生影响。

下面让我们举两个具体的例子。

《高僧传》卷四《于法开传》说：于法开，“不知何许人”，“祖术耆婆，妙通医法”。一次，他到一家，正赶上那家妇人难产，无法治疗，全家人急得没办法。于法开说，这好办。便让妇人喝下少许羊肉汤，然后针灸，不一会儿，孩子生下，母子平安。

于法开有可能是西域于阗人，或者祖上是于阗人。“耆婆”，是印度古代著名的医生。于法开“祖术耆婆”，意思是他学习的医术是从印度传来的。他同时还会针灸，这显然是中国的传统医术。从这条记载看，于法开是把中印医术结合起来了，是当时的“中西医结合”。

南朝陶弘景是我国古代的大医学家之一。他曾将晋代葛洪编的医书《肘后救卒方》增删改编为一百零一篇的《补阙肘后百一方》。他少年时代喜欢道教，老年皈依了佛教。在这部书的自序中，他说：“佛经云：人用四大成身，一大辄有一百一病。”印度古人认为，世界上有四大元素，即地、水、风、火；人体也是由“四大”组成，四大协调，人就健康，四大不调，人就生病，一大不调，就会引起一百零一种病。陶弘景显然是接受了这一印度医学理论。

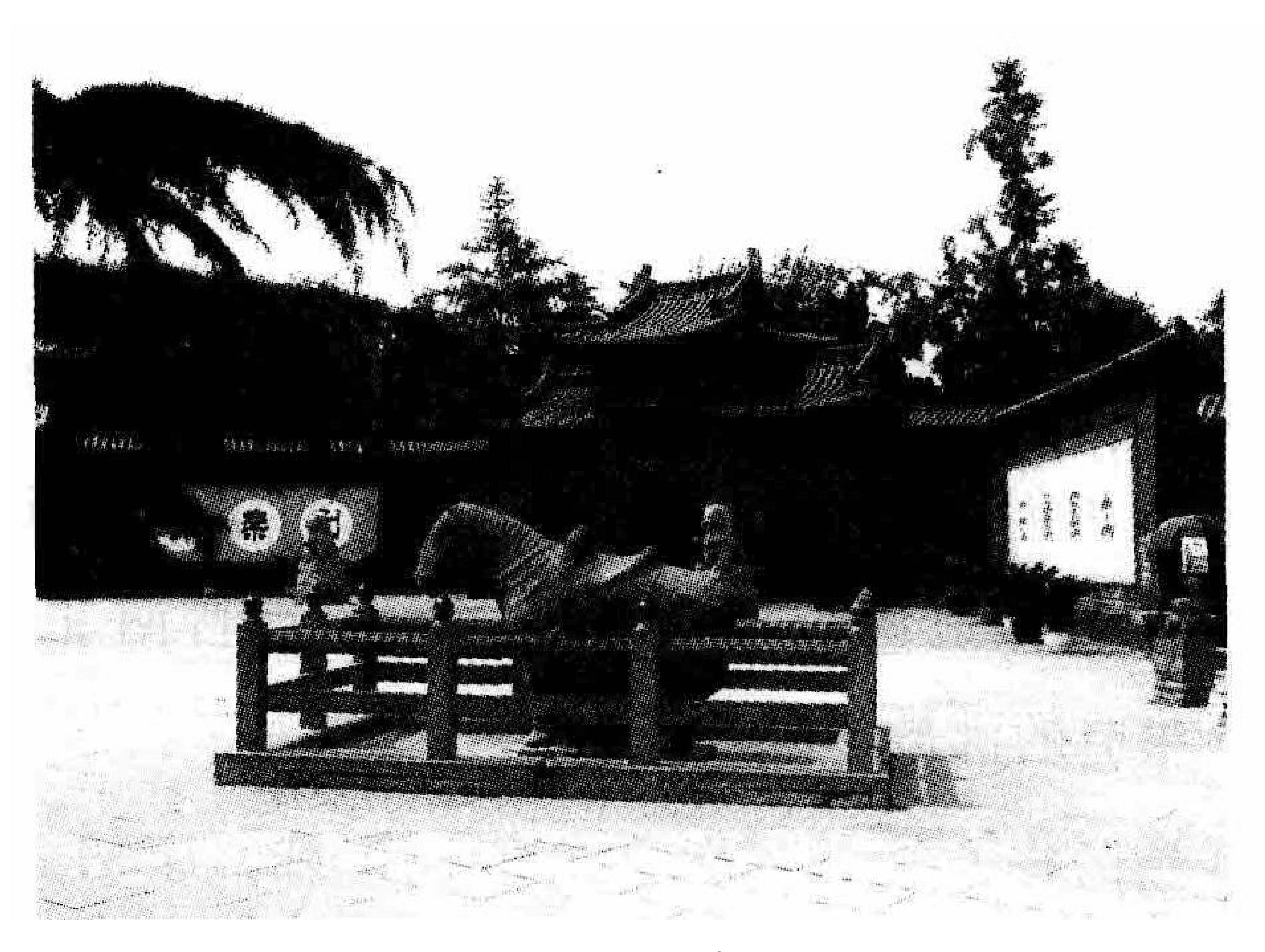
六　南朝四百八十寺

“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，这是唐代诗人杜牧的著名诗句。“四百八十”不是一个确切的数字，但它却反映了南朝佛教发达、寺庙众多的历史事实。前面我们说到东汉笮融大造佛教塔寺的事，到了魏晋南北朝时期，中国南方建造的佛教寺院就更多了。

据《高僧传》卷一《康僧会传》记载，康僧会的祖先本是康居（中亚萨马尔罕一带，在今乌兹别克斯坦）人，但后来的几代人都居住于天竺。到了他父亲这一代，又因做生意而迁居到广东。当康僧会十几岁时，父母双亡，不久他便出家。在孙权赤乌十年（247），康僧会为了在东吴弘扬佛法，便来到东吴的首都，见到孙权。康僧会为了取得孙权的信任，拿出一粒佛舍利，说这颗舍利坚不可摧。经孙权和手下人试验，果然如康僧会所说。孙权惊讶之余，同意为康僧会建造塔寺。这座佛寺便被叫做“建初寺”，而寺院所在的地方被叫做“佛陀里”。从此，佛教便在东吴迅速传播开来。

晋代，除了建初寺以外，中国南方还有许多著名的寺院，分布于广东、浙江、江苏、江西、湖南、湖北和四川等地。到了南朝时代，寺院就更多了。

北方的情况也是一样，据《洛阳伽蓝记》记载，仅洛阳一地，在晋代有寺院42所，而在北魏时就陡增至1 367所。



洛阳白马寺

中国的寺院建筑，既承袭了中国建筑的传统风格，又吸收了印度建筑的艺术特点，从而形成了别具一格的中国佛教建筑派别。两晋南北朝时期，一些信仰佛教的有钱人，为了修功德，常常有“舍宅立寺”的举动。也就是说，把他们一部分住宅捐出来当寺庙用。它们的住宅无疑都是中国古代的建筑，其风格、结构也都是中国传统的。而那些专门为僧人们建造的佛寺，也必然要在中国传统建筑风格的基础上施工。同时，这些建筑既然是佛教的寺院，又必须体现佛教发源地印度的建筑模式。于是，难免要进行一些补建、扩建或改建，使之更接近印度的模式。我们可以举出塔的例子来加以说明。塔这种建筑形式不是中国原有的，而是从印度学来的。印度的塔是用来埋藏佛和高僧舍

利（遗骨和骨灰）的。中国的僧人去印度取经，也画回了印度塔的模式，印度的僧人来华，也把印度塔的形式介绍到中国。根据印度塔的模式，中国人修建了自己的塔。后来，随着时代的变迁和审美观的不断变化，中国出现了各式各样的塔，形成了中国特有的建筑景观。中国的塔来源于印度塔的启发，却又不同于印度的塔，这正是中印文化交流和融合的结果。

另外，早期寺院的布局情况，也有印度佛教建筑影响的痕迹。《洛阳伽蓝记》记载了洛阳最大寺院永宁寺的布局情况，大体是前方有寺门，门内的主体建筑是塔，塔的后面是佛殿。正如建筑史学者所说："据记载早期中国佛寺的平面布局大致和印度的相同，以塔藏舍利，是教徒崇拜的对象，所以塔位于寺的中央，成为寺的主体。以后建佛殿供奉佛像，供信徒膜拜，于是塔与殿并重，而塔仍在佛殿之前。永宁寺正是这个时期佛寺布局的典型。""这种平面方形，四面开门，中央建主体建筑的布局方法，是从印度的佛寺得到启示，同时结合汉以来的礼制建筑而发展起来的。"①

那个时期的寺院，不仅在建筑艺术方面体现了中印文化的交流，而且在雕塑和绘画方面也有同样的体现。人们模拟印度的佛像雕塑风格来雕塑中国的佛像，也模拟印度的绘画风格来描绘中国的佛画。同时，寺院又常常是文化

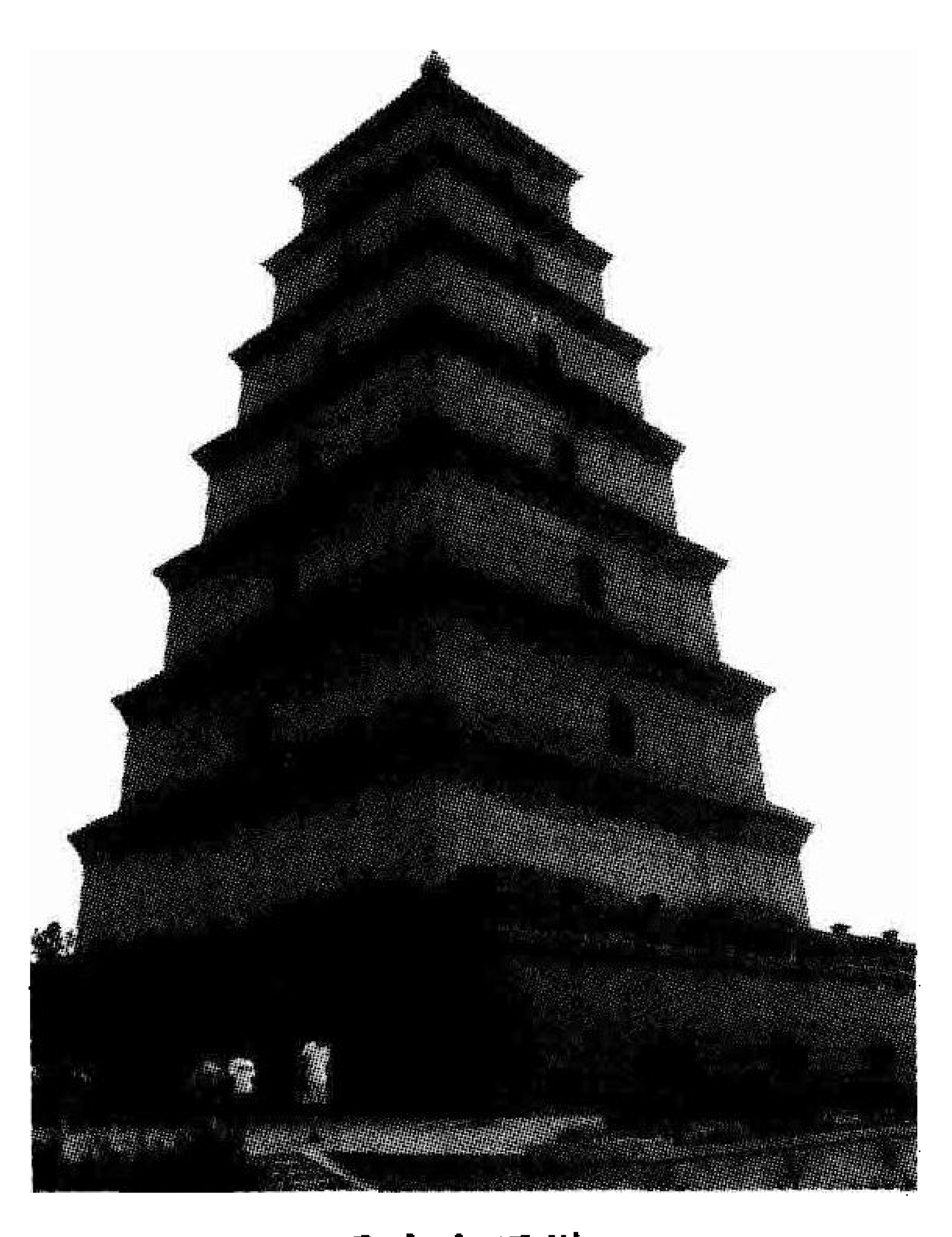
① 刘敦桢主编：《中国建筑史》，中国建筑工业出版社，1984年版，第87、90页。

活动的场所，不仅有佛教徒在那里学习来自印度的经典，而且每到佛教的节日，如佛诞节（浴佛节）等，总要举行盛大的庆祝活动，进行杂技、歌舞表演，举行佛像游行，场面十分热闹。每逢这时，总要吸引成千上万的百姓前来参加和观看。《洛阳伽蓝记》中就记载了当时一些大寺院举办这种活动的场面。这些情况告诉我们，印度的美术、建筑、音乐舞蹈及民俗活动，在当时都或多或少地对中国有所影响，这些影响融入了中国艺术的血液，并一直流淌至今。

在这里，我们还应该提到石窟寺。石窟寺是开凿于山岩上的佛寺，最早出现于印度。后来，大约在公元3世纪时传入中国的新疆地区，继而又传入内地。中国的石窟寺可按用途分为四种类型：僧房窟、佛殿窟、塔庙窟和大像窟。僧房窟是供僧人居住和修行的地方，一般都不大，里面有的有雕饰有的没雕饰。佛殿窟通常较大，一般都雕有佛像，是供僧人礼佛的地方。塔庙窟是佛殿窟的一种，即在佛殿窟内雕中心塔，所以又称中心塔柱窟；塔内收藏舍利，塔柱多为方形，四面雕有佛像，供僧人绕塔礼佛。大像窟是雕有巨大佛像的石窟，也是供僧人礼佛的场所。

中国的大型石窟寺分布很广，新疆、甘肃、河南、山西、四川等地均有分布。可以说，从南到北，从东到西，多数省份都有分布。从公元3世纪开始，直到明清时期，都陆续有开凿。不过，开凿石窟寺的全盛时期是南北朝时期。

如新疆的克孜尔石窟、甘肃的敦煌石窟、麦积山石窟、山西的云冈石窟、河南的龙门石窟，都在南北朝时期得到大规模的开凿。这些石窟寺是艺术的宝库，在建筑、雕刻、塑像、绘画等各个领域表现了中国历代工匠和艺人天才的创造力，同时它们也是历史的见证，是中印文化交流的结晶。



西安大雁塔

七　释氏辅教之书

在谈到两晋南北朝小说受印度影响时，鲁迅先生曾经说："中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼神志怪之书。"又说："魏晋以来，渐译释典，天竺故事亦流传世间，文人喜其颖异，于有意或无意中用之，遂蜕化为国有"。还说："释氏辅教之书……大抵记经像之显效，明应验之实有，以震耸世俗，使生敬信之心，顾后世则或视为小说。"①

① 鲁迅：《中国小说史略》第29、37、39页，人民文学出版社，1975年版。

鲁迅先生的这三段话分别说明了三个问题：第一，六朝志怪小说的兴起有两个主要原因，一是中国古代信巫信神的传统，二是印度佛教传入的影响。第二，印度故事随着佛经的翻译在中国流传，经过文人加工而变为中国故事。第三，六朝时还出现了一些专门宣扬佛教因果报应的作品，后世也常把它们看作是小说。

鲁迅的话是正确的。这一时期，由于佛教的传入，大量西域僧人来华，大量佛经的翻译，把印度佛教的宇宙观、人生观、道德观以及思维方式等，都带进了中国。例如，佛教认为，宇宙间的万物犹如车轮一样转动不休，生命是一个不断轮回的过程，行善可以积德，可以升天，作恶要受报应，要下地狱，等等。这与中国古代的巫术信仰、鬼神信仰有相通之处，所以促成了六朝志怪小说的产生和发展。佛教还把印度古代的一些文学故事也带进了中国。在佛教文献中，有许多文学性很强的作品，如叙述佛陀生平的佛传故事，叙述佛陀前生一次次转生为菩萨的本生故事，佛陀传教时用来说明道理的比喻故事，佛陀及其弟子当年所见所闻的事例（因缘故事），等等。这些故事中，有许多是印度古代的神话传说、寓言、童话等，经过佛教徒的加工、改写而汇集起来的；也有许多是佛教徒创作的；还有一些是佛陀及其弟子们对当时社会上所发生的事情的记录。总之，佛经并不都是些空洞的教条和抽象的理论，相反，有许多经书都具有很高的文学价值。尤其是其中有不少故事都充分表现了印度人民的智慧和奇异的想象，对中国人

来说是十分新颖的，这些故事就很容易被人们接受，变成自己的东西。另外，利用文学作品来为宗教服务，这是印度佛教徒的拿手好戏，一些中国的佛教信徒也充分利用这一点，便出现了中国六朝时期的“释氏辅教之书”。下面举几个具体的例子。

晋人干宝的《搜神记》卷一三有这样一个故事：汉武帝开凿昆明池，极深，尽是黑灰，无土。谁都不知是为什么。东方朔说，可以问西域人。后来到汉明帝时，西域道人（当初也称僧人为道人）来洛阳，有人想起东方朔的话，便问他。他说：“佛经中说，‘天地大劫将尽则劫烧’，这是劫烧的残留物。”

同一个故事还见于南朝刘义庆的《幽明录》和曹毗的《志怪》。故事中，西域道人指印度来的僧人，“劫”是古代印度的时间单位，是个从梵文音译过来的词，又意译为“大时”。根据佛教传说，宇宙经过很长时间以后，就要毁灭一次，到时候就会有劫火烧毁一切，然后宇宙再重新生成，这个过程叫一劫。这个故事是离奇的，“劫”这个时间概念对中国人来说也是新鲜的。

成书于晋代的《灵鬼志》卷三有个故事：有一道人（这里指僧人）自外国来。一次他在路上行走，见一人挑担，担上有小笼子，就对挑担人说：“我走累了，让我到你的笼里吧。”挑担者感到很奇怪，以为他是疯子，就同意了。道人入笼，笼子不显大，道人也不显小，担子也不显重。挑夫停下休息，道人也不出笼，反而在笼中摆出盛有

食物饮料的器皿，又从口中吐出一女子与他共食。他吃完就睡了，那女子又从口中吐出一男子共食。这样，笼中就有了三人，但仍不显得拥挤。道人要醒来时，女子把那男子吞入口中。道人起身，把女子吞入口中，又吞入器皿，对挑夫说："可以走了。"

南朝梁人吴均《续齐谐记》中有个"阳羡书生"的故事，情节也差不多。这个故事是一则印度故事的变体，唐朝段成式在《酉阳杂俎》中就已指出，鲁迅在《中国小说史略》里也曾指出。它来自《旧杂譬喻经》中的"梵志吐壶"故事。故事中新奇的空间观和丰富的想象力使中国人一再地模仿它，一直到明清时期都有人在改编它。

南朝刘义庆《幽明录》卷三有这样一个故事：桓邈的大儿子夜间做了一个梦，梦见四个黑衣人请他救命。他醒来，正见家里人要杀四只黑鸭子，便上前救下鸭子，并买来肉作为替代。后来，夜间又梦见那四个人前来感谢。

佛教告诫人们不要杀生，说杀生要受恶报，不杀生会受善报。佛本生故事中还有一国王从自己身上割肉以救鸽子性命的故事。这些都影响了中国的这则故事，反过来说，这则故事是在有意识地宣扬佛教的思想，算是"释氏辅教之书"了。

总之，魏晋南北朝时期的小说，这类受印度佛教影响的例子还有不少。它们都说明，在中国小说发展史上，曾受到过印度文学的影响。

八　“曹衣出水”和“画佛点睛”

魏晋南北朝时期，佛教在中原迅速传播，对当时的绘画产生了巨大影响，突出表现在人物画方面。正如张光福《中国美术史》中所说：“人物画的兴盛，是这一时期绘画中的重要特点。首先就题材来说，由于佛教的东传而改变了中国人物画的内容，佛教人物画到南北朝时期大大的盛行起来。除广大民间画工被奴役、被雇用给僧侣、地主绘制佛教壁画外，统治阶级知识分子专业画家，亦莫不画佛，从曹不兴开始，卫协、顾恺之、陆探身、张僧繇、展子虔等，几乎可以说，只要是画家，无不善长佛教人物画。”①

下面说几个典型事例。

曹不兴，三国时代吴兴（浙江湖州）人。他的画在当时被认为是东吴的一绝。据说，孙权曾让他画屏风，他误将一点墨溅到屏风上，于是他趁机把墨点画成了苍蝇。孙权看屏风时，以为是真苍蝇，便用手挥赶，“苍蝇”却不飞走。可知其写实的功夫足以乱真。又传说，他曾画过龙，画得像真龙一样。这幅画流传到南朝刘宋时，宋文帝刘义隆曾用这幅画求雨，大雨下了十几天。曹不兴的人物画也画得非常好，后世说他画人的衣服皱褶很逼真，称为“曹衣出水”。也就是说，他画的衣服像刚出水的一样紧贴人

---

① 张光福：《中国美术史》第130页，上海人民美术出版社，1993年版。

身，带有一种透明感。“曹衣出水”，不少美术史家都认为是受了印度佛教艺术犍陀罗艺术风格的影响。犍陀罗是印度古代一地名，约在今天的巴基斯坦北部地区。公元前后，由于受到古希腊、罗马艺术的影响，那里出现了佛教题材的建筑和雕刻艺术。其中最突出的就是佛像的雕刻。我国早期的佛像雕刻和绘画就受到了犍陀罗艺术的影响。

戴逵，字安道，安徽宿县人，生于326年，卒于396年。他自少年时代就已成名，是个多才多艺的艺术家。他博学多闻，能做文章，还通乐理，擅长琴艺。他的画画得非常好，而且还善于雕塑。他终生隐居不做官，画过《竹林七贤图》、《高士图》，还画过不少佛像。他少年时就曾在瓦官寺作画，很受时人推重。他还曾雕刻无量寿佛木像，高丈六。他在瓦官寺所雕塑的五尊佛像、菩萨像为时人叫绝。从他开始，中国寺庙的佛像才开始具备较完美的形象，并具有中国的民族风格。因此，他是我国美术史上的杰出人物，对后世影响较大。



维摩诘画像

顾恺之，字长康，东晋时期无锡人。他出身于官宦名门，自己也做官。他博学多才，是中国美术史上具有现实主义和浪漫主义精神的大画家，而且也是中国早期的绘画理论家。正如他在画论中所提出的那样，他作画主张“以形写神”和“迁想妙得”，即主张通过描绘人物的外表来表

现其内心世界，主张长时间地构思和联想，然后着笔。他每画人像，先画外形，只留下眼睛不画，等好长时间，有时是几年才画。有人问他为什么，他说："传神写照，正在阿睹中。"阿睹，晋代俗语，意思是"这个"、"这玩意儿"，这里指眼睛。也就是说，他认为人物画的肢体不是关键，要想表现人物的精神面貌，最关键的地方是眼睛。

有这样一个故事：相传东晋哀帝时南京瓦官寺的和尚化缘募捐，当时的官员捐钱没有超过十万的，而顾恺之大笔一挥，写了个百万，人们对他能否捐这么多钱表示怀疑。而他则要求和尚在寺内大殿为他留出一堵空墙壁，他关起门来在墙壁上作《维摩诘》画。一个月后，他要点眼睛时，对和尚说：第一天来看我画眼睛的人要捐十万；第二天来的可捐五万；第三天来的可根据惯例让他们捐施。结果，当打开殿门时，艳丽的画彩光照全寺，来看画的施舍者争先恐后，不一会儿便捐钱百万。他的这幅壁画和戴逵塑的佛像及斯里兰卡赠送的玉佛像，成为瓦官寺的"三绝"。

张僧繇（yóu），南朝梁代苏州人。梁武帝天监年间为武陵王萧纪的侍郎，后历任右将军、吴兴太守。他善长画道教和佛教人物像。梁武帝崇信佛教，大兴佛寺，经常让他去画壁画。他画的定光如来像、维摩诘像都出神入化，备受赞扬。江陵天皇寺内有柏堂，他画了卢舍那佛像，又把孔子像也画了上去。梁武帝看了，觉得佛像旁画孔子像有点不合适，他却说："将来还得靠他。"果然，到了后周时，世宗皇帝大灭佛法，毁掉天下若干佛寺，天皇寺因为有孔子像而未被毁。

还有个传说：张僧繇在苏州昆山华严寺的殿基上画龙，

此龙一遇阴雨天气就要跳跃，于是他又画了一把锁把龙锁上，龙不再动。又传，润州兴国寺有斑鸠、鸽子栖息梁上，每有粪落佛像上，寺僧便请张僧繇到寺，于东壁上画一鹰，西壁画一鹞，从此斑鸠、鸽子不敢再来。据《建康实录》：张曾在一乘寺门上画花纹图案，远远看去如凹凸不平，令人眼晕，到跟前一看却是平的，这种画法是天竺传来的。因为他有独特的绘画风格和技巧，被称为“张家样”，用今天的话说，就是张氏画派或张氏画法。

曹仲达，生卒年不详，生活在北齐时代。有人说他是山东曹县人，有人说他是中亚曹国人，后者可能更为可靠。中亚曹国在今撒马尔罕。那时，从中亚、南亚来中国的艺术家不少，其中不少又以画闻名，曹仲达即为其一。宋代郭若虚的《图画见闻志》中说：“曹之笔，其体稠迭，而衣服紧窄。”认为这就是“曹衣出水”的来源。但也有人认为“曹衣出水”的“曹”是指三国时的画家曹不兴。两说都有一定的依据，而曹仲达的可能性更大。如果他真是从西域来的侨民，自然更容易受犍陀罗艺术的影响，因为当时中亚地区受佛教艺术影响也很大。不管怎样，曹仲达善画佛像是公认的。唐人张彦远的《历代名画记》中说他画的佛像独具特色，是“曹家样”。可见，他也是一位自创流派的画家。

总之，在魏晋南北朝时期，印度佛教的传入，给中国绘画带来了新的题材，带来了新的生机，同时，也把印度古代的绘画技艺带到中国，有力地推动了中国绘画的发展。

第三章
隋唐五代时期

在经过南北朝的长期分裂之后，中国自隋朝开始又一次实现统一。两晋南北朝时期的分裂实际上是民族大融合的前奏，而隋唐时代的统一则使中华民族文化得以升华。在这次民族文化的升华过程中，中国与印度的文化交流也达到了空前未有的高峰。

唐代，经过太宗李世民的“贞观之治”，中华国力已十分强大。唐代奉行的是对外开放政策，西域的通道基本上畅通无阻。西域胡人来华经商、定居，甚至可以在朝廷做官。而唐朝的使者也不断被派往西域。由于佛教的关系，唐朝与印度间的交流也日益增多，不仅佛教僧侣来往频繁，政府间的交往也进入了一个崭新的阶段。唐蕃古道的开辟，使中国与印度的文化交流更为开阔。这一时期中印文化交流的主要表现为，求法运动的高涨和政府间接触的频繁。这一交流在深度和广度上均超过以往，两种文化的融合已充分体现出来。

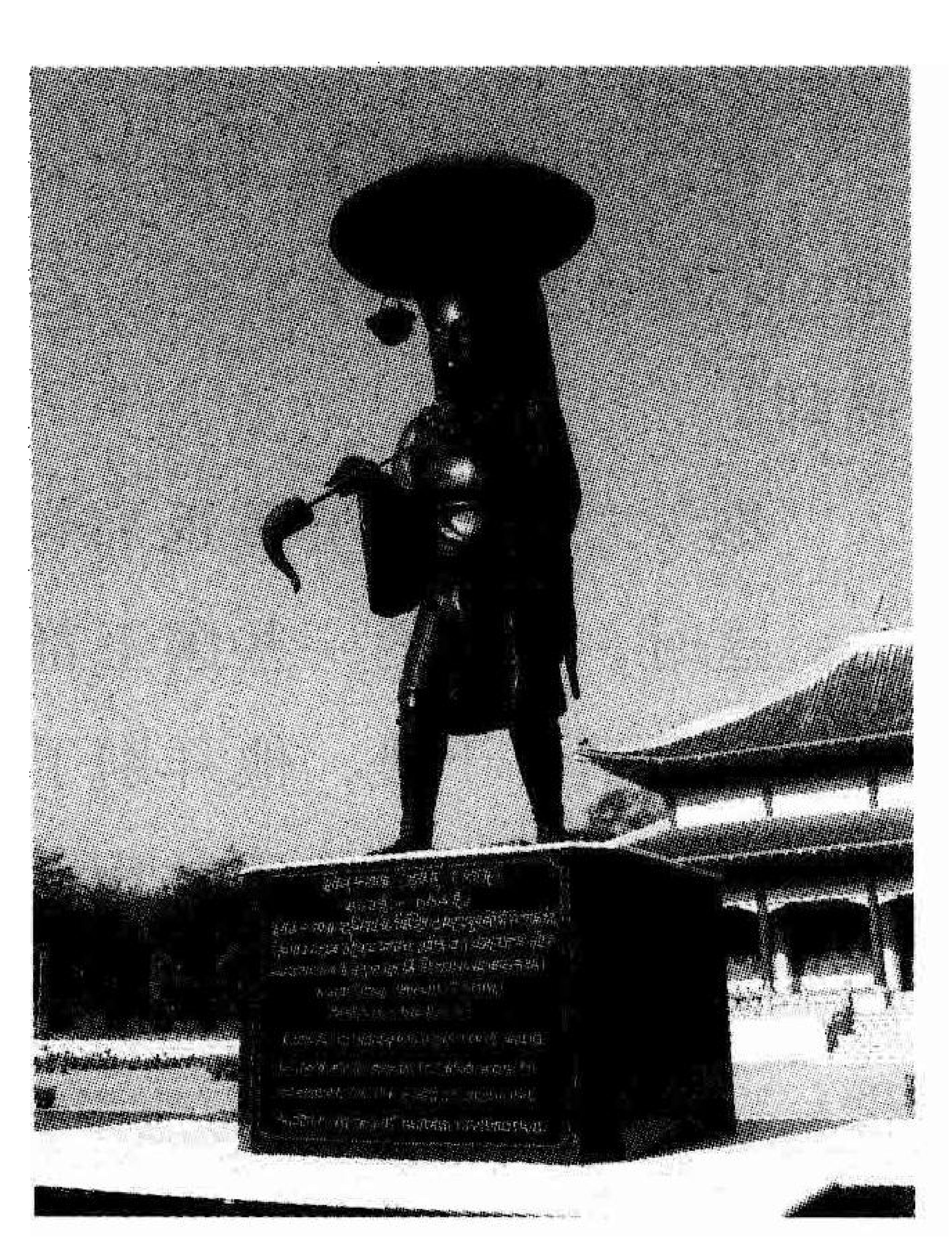
一　玄奘西天取经

继法显之后，西行求法者不绝于途，至唐代而达巅峰时期。据义净的《大唐西域求法高僧传》记载，从太宗贞

观十五年（641）到武则天的天授二年（691），仅40余年的时间里，就有40余位唐朝僧人去印度取经。而义净的统计肯定是不完全的。在641年之前和691年之后，隋唐五代去西天求法的僧人尚多，如著名者玄奘、慧日、含光、悟空、智宣等，都不在此数之内。

三藏法师玄奘是唐代求法运动的最伟大代表。他的事迹和功绩值得大书特书。

玄奘是河南偃师人，俗姓陈，自幼聪敏，少年出家。起初，他随二兄长捷法师居住于洛阳净土寺，后来又经长安到成都，于成都空慧寺受于具足戒。当时天下战乱，成都生活相对安定，但玄奘为求学，不顾长捷的劝阻，毅然离开成都，沿江东下。他一路上边学习边说法，绕了个大圈子，又北上长安。在长安时，他已经很有名，被誉为“佛门的千里驹”。但当时的佛界有许多问题争论不休，为了搞清这些问题，玄奘决心效法法显去西天取经。



印度玄奘纪年堂玄奘铜像

那时，唐王朝建立不久，西部边陲很不安宁，朝廷不许私自西行。玄奘置朝廷禁令于不顾，于贞观三年（629），

混在难民的队伍中出了长安。一路西行，来到凉州（今甘肃武威）。又在僧俗众人的帮助下，躲过凉州督都李大亮的追捕，沿河西走廊西行。他在经过玉门关外的八百里沙漠时，因迷失方向和缺水而险些死亡。幸亏老马识途，将他带到有水的地方。然后，他经伊吾来到高昌国（今吐鲁番一带）。高昌王非常器重玄奘，强迫他留在高昌。玄奘则以绝食表示自己西行的决心。高昌王无奈，与玄奘结为兄弟，并资助他西行。有了高昌王的帮助，他带领一些人马顺利通过焉耆、龟兹等地。他又翻越了雪山天险，经过现在的乌兹别克斯坦、塔吉克斯坦、阿富汗等地，辗转进入印度。

在印期间，玄奘一面巡礼圣迹，一面讲经学法，在佛学中心那烂陀寺住学5年，又周游五印度，遍览名胜，广求高师。

饱学之后，玄奘重返那烂陀寺，升坛开讲，名震五天竺。这时，印度的一些国王都知道支那来了一位高僧，纷纷发出邀请。于是，他拜别了那烂陀寺的老师戒贤法师和诸位同学，先到迦摩缕波国（今印度东北阿萨姆邦一带）传法，继而又应邀来到曲女城（今印度北方邦卡瑙季一带），参加戒日王特地为他举行的大法会。法会上，玄奘与各派人物辩论，没遇到对手。遂被大乘人尊为“大乘天”，被小乘人尊为“解脱天”。玄奘并没有被荣誉冲昏头脑，在戒日王的一再挽留下，他仍然要返回祖国。戒日王答应了他的要求，为他准备了回国的各种条件。

唐太宗贞观十九年（645），玄奘携佛经657部、佛像

若干躯，载誉回抵长安。此前，他在于阗时已经向朝廷报告了他回国的消息。所以在他到达长安这天，长安城及郊区的官员、百姓都出来迎接这位高僧，万人空巷，围观者如云，那情景真是壮观。当时唐太宗在洛阳，很快就接见了玄奘。皇帝很佩服玄奘，对他在西域的见闻很感兴趣。次年，玄奘撰成《大唐西域记》十二卷，上呈皇帝。

在《大唐西域记》中，玄奘以惊人的记忆力详细记叙了西域138个“国家”和地区的历史、地理、宗教、民俗、语言、文字等情况，为研究古代中亚和南亚的历史、社会和文化提供了极为丰富与宝贵的资料。例如，在印度、尼泊尔、巴基斯坦近现代的佛教考古活动中，不论是在蓝毗尼、迦毗罗卫、鹿野苑、灵鹫山，还是在阿旃陀、那烂陀、塔克西拉等地，玄奘的记载往往为发掘指明方向，提供证据。反过来，许多考古资料又都证明了玄奘记载的真实性。今天，人们在参观这些佛教圣地的时候，几乎到处都能感觉到玄奘的存在。所以，无论是印度的还是西方的历史学家，对玄奘的《大唐西域记》都给予极高的评价，认为这部书对于重建印度乃至中亚的历史极为重要。

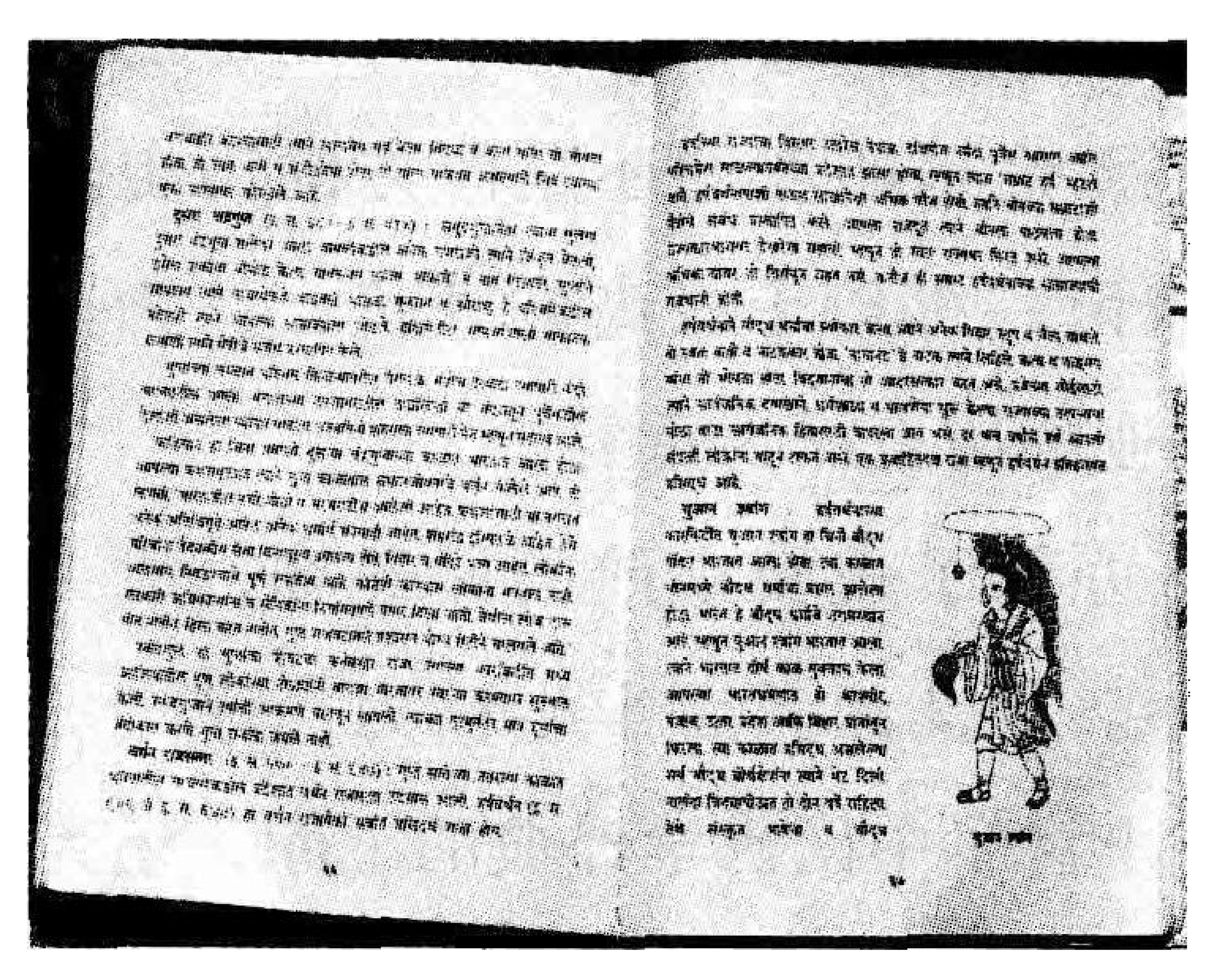
玄奘在朝廷的支持下办起了规模空前的译经场，成为中国翻译史上的一大盛举。玄奘倾其后半生精力，译出佛经74部，1 335卷。不仅丰富了中国佛学经典的宝库，还为中国的翻译学做出了巨大的贡献。

玄奘还广收门徒，开创了中国佛教的法相宗（慈恩宗），成为一代宗教大师。法相宗在唐代初期影响很大，虽

然后来在中国没有传承下来，但其影响深远，流传到了朝鲜、韩国和日本。至今，在韩国，大韩佛教法相宗的信徒在10万人以上。在日本，法相宗也传承至今，至少有4个佛教团体属于法相宗一系。

664年，一生刻苦勤奋的玄奘大师因病圆寂于铜川玉华寺。消息传来，长安城文武百官和僧俗百姓无不哀伤悲痛。唐高宗大恸，连声说道："朕失国宝矣！朕失国宝矣！"为之罢朝数日。临葬之日，京邑及各州百万余人相送，三万余人夜宿墓地。

玄奘是中国与印度文化交流史上的第一伟人。季羡林先生对他的功绩作了全面评价，并归纳为六句话："他是唐代著名的高僧，佛教唯心主义理论家，不畏艰险的旅行者，卓越的翻译大师，舍生求法的典型，中印友好的化身。"[①] 的确，玄奘对中印文化交流的贡献，怎么评价都不过分。



印度小学课本介绍玄奘

至今，在印度，玄奘的名字仍家喻户晓。在印度小学各个语种的历史课本里，都有专门一节介绍玄奘访问印度的事迹。在印度比哈尔邦那烂陀遗址北面，有一座中国

① 季羡林：《大唐西域记校注·前言》第1页，中华书局，1985年版。

政府和印度政府合作修建的玄奘纪念堂。

玄奘不仅属于中国，也属于印度，属于全世界，是当之无愧的世界文化名人。

在玄奘之后，还有许多中国僧人到印度去取经学习，其中最著名的是在玄奘取经44年后动身到印度的义净。

义净，俗姓张，山东齐州人，生于635年，卒于713年。[①] 他7岁出家，18岁便怀有去西天取经的志向，21岁受具足戒。671年冬月，义净从广州乘波斯商人的货船出发去印度，这时他已经37岁。不到20天，义净随船到达今天的苏门答腊岛，即古代的室利佛逝国。当时那里佛教流行，义净便留居半年，学习梵语。又乘船北行，经裸人国（疑即今之安达曼群岛），西北行，至耽摩立底国，即今之印度西孟加拉邦胡格利河入海口西侧的塔姆卢克，时在673年初春。在这里，他遇见先他而至的中国僧人大乘灯。义净在这里居住了一年，仍旧学习梵语。然后，他与大乘灯一起西北行，去一一朝拜佛祖释迦牟尼的圣地。675年，他来到那烂陀寺，驻学达10年之久。在这10年时间里，义净一边学习一边搜集佛经，还着手翻译佛经。685年，义净准备回国，再次来到耽摩立底，乘船南下。在室利佛逝等地又辗转航行和居住了3年后，于688年回到广州。但他在广州只逗留了3个来月便返回室利佛逝，这一住又是6年多，直到

① 关于义净的故里与生年，历来有不同说法，此从王邦维之说，见王邦维：《唐高僧义净生平及其著作论考》第2页，重庆出版社，1996年版。

693 年再次回到广州，才算正式回国，此时义净已经 59 岁。回国后，义净大约提前向朝廷写了表文，然后才向东都洛阳进发，所以，当他于 695 年夏天到达洛阳时，女皇武则天亲自出城迎接，其盛况可想而知。到洛阳不久，义净就开始了翻译佛经的工作。他曾在洛阳和长安两地翻译了大量的佛经，还撰写出 5 部著作。

义净撰写的著作中有两部书最为重要，即《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》。前者虽是一部僧传，但是却为研究唐代初年的中印关系、佛教历史，以及南海方面的情况提供了重要的资料。后者是义净在游历印度和南海 20 余年后，根据所见所闻写的关于当时印度、南海和中国佛教状况的真实记录。由于义净在印度那烂陀寺学习的时间很长，他对那烂陀寺的记载十分细致翔实，不仅有关于那里僧人学习起居的记载，还有那烂陀寺建筑规模的描述，这些都为后来的考古工作提供了可靠的资料。

总之，义净的确是唐代继玄奘之后又一位为中印文化交流做出巨大贡献的伟大人物。他的贡献主要表现为佛经的翻译和他的两部主要著作。

唐代求法运动的高涨，促进了中国与印度的文化交流，并使中国文化与印度文化的融合加快了速度。佛教禅宗的出现，标志着印度佛教的中国化过程已经完成。在经过长期痛苦的文化整合以后，佛教文化已经成为中国文化的一个有机部分而深入人心，从而在人生观念、思维方式、道德标准、价值取向、生活习俗等各个方面发挥着无形的

作用。

这一时期南亚各地来华的僧人，有达摩笈多、波罗颇迦罗蜜多罗、那提三藏、若那跋陀罗、佛陀多罗、佛陀波利、尊法、无极高、地婆诃罗、慧智、阿你真那、菩提流志、极量、善无畏、金刚智、不空、利涉、智慧、牟尼室利、莲华、释天竺、般若、钵怛罗，等等。

其中，善无畏、金刚智和不空影响较大。他们在唐玄宗开元年间来唐，被称为“开元三大士”，很受皇帝和重臣的优待和重视。下面对他们三人的情况作一简介。

善无畏，据《宋高僧传》卷二，其卒年在开元二十三年，即735年，活了99岁。他本是中印度乌荼国（今印度奥里萨邦一带）国王，后让国出家，游南印度。又北上至那烂陀寺，拜达摩掬多为师，学密法。开元四年（716），善无畏携带梵夹到达长安，被唐玄宗尊为教主、国师，先住兴福寺，又住西明寺。次年，“奉诏于菩提院翻译”。开元十二年（724）随驾到洛阳，不久即译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》七卷。僧一行参加了此经的翻译。此后又翻译了《苏婆呼童子经》三卷、《苏悉地揭罗经》三卷等。除译经外，他还收有一些弟子。

他翻译的佛经不多，大约只有6部18卷。[①] 但《大日经》的翻译却有着特殊的意义。因为，“我国传统把《大日经》和《金刚顶经》出现以前的密教思想和实践称为‘杂

① 据吕澂：《新编汉文大藏经目录》第95—99页统计，齐鲁书社，1981年版。

密'，以后称为'纯密'。密教作为一个有组织的思想系统开始出现于《大日经》，一般认为该经产生于7世纪上叶的西南印度。"[①] 也就是说，《大日经》在印度出现约100年后翻译成了汉语，而它的翻译标志着中国的密教开始进入了"纯密"阶段。

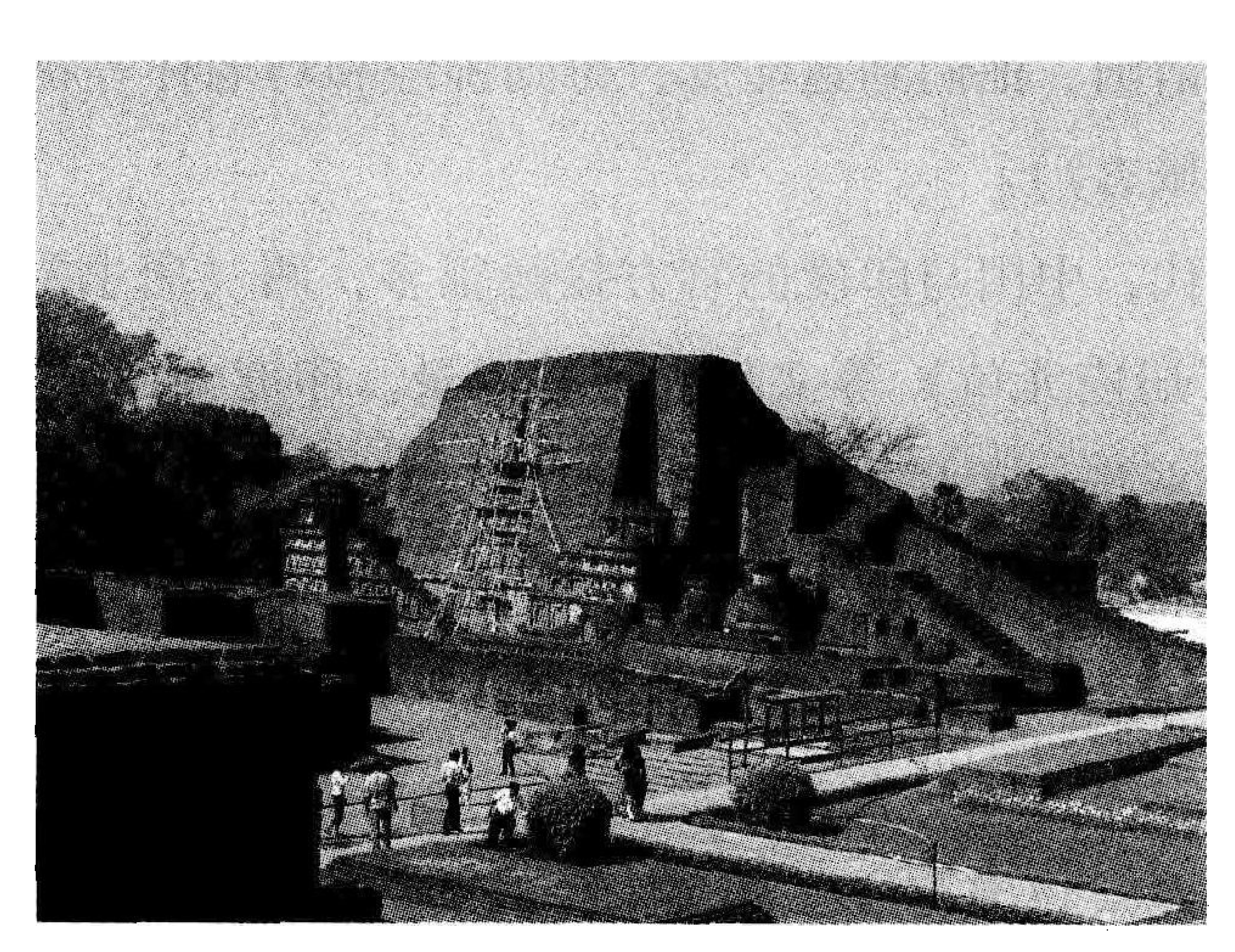
金刚智，南印度人。据《宋高僧传》卷一，他于开元二十年（732）去世，活了71岁。他出身于婆罗门种姓，16岁出家，先后到那烂陀寺、西印度等地学习10余年，然后到狮子国、室利佛逝、裸人国等地周游。听说中国崇信佛法，便乘船到广州，此时已是开元七年（719）。后来被迎进京，先后居住于慈恩、荐福等寺，"所住之刹，必建大曼荼罗灌顶道场，度与四众。"所以他的弟子很多，著名者有大智、大慧、不空、一行等。他翻译的佛经也不算多，大约是9部13卷。

不空，全名不空金刚，北印度人，婆罗门种姓。据《宋高僧传》卷一，其卒年为大历九年（774），活了70岁。他幼年失去父母，跟随叔父来到中国。15岁拜金刚智为师，学习梵文和密法，并参与译经。开元二十年（732），其师圆寂，他奉命准备去印度和狮子国游学、取经。开元二十九年（741），他带着弟子含光等从南海郡乘船出发，先至狮子国，次游五印度。后于天宝五载（746）还京。天宝八载（749），皇帝准其回国，但行至南海郡又被召回。十三

① 黄心川：《东方佛教论》第40页，中国社会科学出版社，2002年版。

载（754）到甘肃武威，十五载（756）还京，住大兴善寺。他经常在住地建坛传法，剃度弟子，也为皇家建内道场。其所译佛经为110部，143卷。

不空翻译的密教典籍比前二人多得多，影响也大得多。历玄宗、肃宗、代宗三朝，受到三帝的殊遇，多次受赏赐和封爵。在其病笃的最后日子里，尚"加开府仪同三司，封肃国公，食邑三千户，固让不俞。"其圆寂时，代宗罢朝三日，大赐钱物为办丧事和建塔。他的主要弟子有含光、慧超、慧果、慧朗、元皎、玄超等，时称"六哲"。其中，慧朗继承了他的位置，为该派掌门。



那烂陀遗址

开元三大士都是印度人，他们对中印文化交流的贡献主要是在翻译佛经和传播佛教密宗的同时传播了印度文化，使中国人进一步了解了印度。中国佛教密宗的出现，也应该首先归功于他们。僧传中对他们的记载多是些神异的故

事和传说，不足凭信。但这些故事却丰富了中国的文学创作，在唐代中叶以后的传奇和笔记小说中时常出现这些密宗僧人的故事，如《酉阳杂俎》、《宣室志》等；中国后世的神魔小说，如《西游记》、《封神演义》等，也深受密宗的影响。

二　王玄策出使印度

隋代，隋炀帝曾派遣侍御史韦节、司隶从事杜行满出使西域诸国。他们到达印度，得到佛经和玛瑙杯等物（《隋书·西域志》）。

唐代，中国与印度的官方接触很多，两《唐书》、《通典》、《册府元龟》等文献中均有记录。印度方面派遣了许多使者来华，大唐帝国也派出很多使者到印度去。例如，《旧唐书·西戎传》有如下记载："贞观十五年，尸罗逸多（即戒日王）自称摩伽佗（今北印度）王，遣使朝贡，太宗降玺书慰问，尸罗逸多大惊……乃膜拜而受诏书，因遣使朝贡。太宗以其地远，礼之甚厚，复遣卫尉丞李义表报使。""贞观十年（当为十九年之误），沙门玄奘至其国，将梵本经论六百余部而归。先是遣右率府长史王玄策使天竺，其四天竺国王咸遣使朝贡。""有伽没路国（即前文提到的迦摩缕波国）其俗开东门以向日。王玄策至，其王发使贡以奇珍异物及地图，因请老子像及《道德经》。"有关的记

载还有很多，这里不能一一列出，而只能着重谈谈王玄策出使印度的事。

王玄策出使印度，前后共三次（也有的学者认为是四次）。据学者们考证，他第一次去印度是在贞观十七年（643），贞观二十年（646）回国。当时他是作为李义表的副使前往印度的。在印度期间，曾见到戒日王，并参观过佛教圣地。就是在这一次，他们还去了伽没路国，所以有其国王派遣使者到大唐请老子像和《道德经》的事。贞观二十一年，王玄策作为正使二次出使印度，副使是蒋师仁。当他们到达印度时，戒日王已死，大臣阿罗那顺作乱，并发兵攻击王玄策。王玄策得到吐蕃和尼泊尔的支持，带兵打败阿罗那顺，并把他捉回长安。返回的时间是贞观二十二年（648）。第三次是在唐高宗显庆二年（657），王玄策奉旨到印度去送袈裟，并于显庆五年在大菩提寺参加特地为他举行的大法会。王玄策是个佛教信徒，但同时又是政府的使节。他对印度、尼泊尔等地的情况有特殊的观察，回国后写下了《中天竺国行记》（又有《王玄策西国行传》等多种名称）一书，据说有十卷，还有附图三卷。可惜的是这部具有历史价值的书很快就失传了，我们在惋惜之余，只能在其他文献中（如《法苑珠林》等）看到一些零星的段落。从这些片段可知，王玄策的记载是相当全面的，涉及到宗教、地理、政法、艺术、民俗等许多方面。这部书虽然失传了，但王玄策作为友好使者对中印文化交流所作的贡献是不可磨灭的。

王玄策出使印度是中印关系史上一件了不起的大事。它具有多重意义：首先，它代表了唐朝与印度间政府级的友好交往。第二，它促进了中印佛教文化的交流。第三，它促进了中印间物质文明的交流。第四，它证明了唐朝通往印度还有另外一条通道，即通过唐蕃古道经尼泊尔进入印度。这条道路应当早已存在，但此前的中国古籍中并无这条路的记载。

总之，唐代以强盛的国势奠定了与南亚诸国展开密切交往的基础，特别是开元、天宝年间，呈现出“万国来朝”的局面。由于安西四镇的设置和经营，使中国与印度间联系畅通，文化交流顺利进行。

三　一代画圣吴道子

中国的绘画由六朝经过隋代的过渡，在唐代形成了一个生机勃勃、丰富多彩的局面。大画家辈出，新画派不断涌现，民族风格的确立，外来技巧的吸收，这些都是唐代绘画繁荣的标志。在此期间，佛教题材仍在绘画中占有很大比重，因此，许多大画家都与佛教有关，几乎都画佛教题材的画，这一点和六朝时的情况差不多。下面简单介绍几位画家，最后重点介绍一下唐代的“画圣”吴道子。

郑法士，苏州人，北周时已做官，隋代曾做中散大夫。唐人李嗣真对他的画给以很高评价，认为他在当时是独步

江左。唐代人见过他的《阿育王像》、《隋文帝入佛堂像》以及《游春图》等，李嗣真认为他的画是属于上品之作。他经常到寺庙去作画，并虚心好学，很受时人推重。

阎立本，唐代京兆万年人（陕西长安），约生于601年，卒于673年。其父阎毗，在隋朝为官；其兄阎立德是唐初著名画家、工艺家和工程专家，指挥舟桥、宫室、陵墓建筑，身居高官。唐高宗时，阎立本以将作大匠的身份代替阎立德为工部尚书，后升任右丞相，是中国历史上第一位宰相画家。据《旧唐书》本传，一次，李世民与群臣在春苑池泛舟，见有异鸟在池面游弋，一高兴便命群臣做诗，又召画师阎立本画画。阎立本看到别人在做诗，而自己却像仆役一样调色画画，感到十分羞辱，回家告诫儿子，让他们永远不要画画，说画画是下贱的事。尽管他错误地把绘画当作下贱事，却仍然爱好绘画。所以，当他做了右丞相时，人们讥嘲地说："左相宣威沙漠，右相驰誉丹青。"当时的左相姜恪以武功闻名。

阎立本以画人物像见长，他的《步辇图》真迹现藏中国历史博物馆，画的是唐太宗接见吐蕃松赞干布的使者禄东赞的场面。这幅画极受历代美术家赞誉。现存的另一幅真迹《历代帝王图》在美国波士顿博物馆，以高超的技巧，写实的手法描绘了13个帝王的精神风貌。阎立本受佛教影响，主要表现在他的虚心好学，广收博取上。他不但继承了父兄的家学，还倾心向前人学习。有一个故事，说阎立本曾到荆州去看张僧繇的画，第一天看了，说"虚得名"；

第二天又看，说是“近代佳手”；第三天再看，说“名下无虚士”。于是他留宿画下，观赏研究了十多天。我们知道，张僧繇以画佛画见长，又是画天竺“凹凸花”的大师，阎立本在荆州看的画大约就是他在天皇寺中画的佛像。

尉迟乙僧，新疆和田人，其父在隋朝做官，是隋代名画家之一。尉迟乙僧青年时代被当时的于阗王推荐进京，其时在唐代初年。其后，他深受唐王朝重视，被封官晋爵，地位显赫。他的画主要以佛画见长。当时长安、洛阳一带的大寺院，如慈恩寺、光宝寺、兴唐寺、大云寺等，都能见到他画的壁画。他善画佛、菩萨像，也善人物肖像、花卉鸟兽等。张彦远的《历代名画记》中对他的绘画活动有较详细记载：公元677年以后，在长安光宝寺东菩提院内画《降魔变》等壁画；702年前后，在慈恩寺塔下南门画过《千钵文殊》壁画；705年以后在长安兴唐寺作画；710年前后在长安安国寺作画。尉迟乙僧曾多次绘制过《西方净土变》，此画以阿弥陀佛为中心，左右有观音和大势至两位菩萨，有喧闹的乐舞场面，又有菩提树、楼台殿阁、七宝莲池、花鸟树木，等等。那景象十分热烈，又十分圣洁，既是理想中的西方净土，又是现实盛世的生活写照。他的画在当时非常有名，据说他画一幅屏风就“值金十万”。他的画又自成一派，朱景玄在《唐朝名画录》中说：“凡画功德人物、花鸟皆外国之物象，非中华之威仪。”可见，他在传播西域画技巧（包括印度绘画技巧）方面所作出的贡献。

吴道子，河南禹县人，唐玄宗为他更名为道玄。他的

生卒年有多种说法，但总的说法是生活在玄宗朝的盛唐时代。他少年时家境贫寒，曾向大书法家学习书法，未成，改学绘画，遂成为大家。

关于吴道子的事迹，唐代《历代名画记》、《唐朝名画录》、《唐画断》等书中有较详细的记载，此外，在唐宋的笔记和僧传中也多有提及，而且有些传说讲得很神奇。这说明，吴道子确实是当时最受推崇、最有成就的画家，所以，在他死后百年左右，便被尊为“画圣”。他的画影响极大，连唐代著名大诗人杜甫也曾在诗中赞扬过他的画，并称之为“前辈”。杜甫在天宝末年（756）曾写过一首《冬日洛城北谒元元皇帝庙》的诗，诗中提到吴道子在庙中画的《五圣图》：“画手看前辈，吴生远擅场。森罗移地轴，妙绝动宫墙。五圣联龙衮，千官列雁行。冕旒俱秀发，旌旆尽飞扬。”



吴道子《天王送子图摹本》

吴道子经常在寺庙中作画，据唐人朱景玄《唐朝名画录》说：“凡画人物、佛像、神鬼、禽兽、山水、台殿、草木，皆冠绝于世，国朝第一。”又说：“《两京耆旧传》云：

寺观之中图画墙壁凡三百余间，变相人物，奇踪异状，无有同者。上都唐兴寺御注金刚经院，妙迹为多，兼自题经文。慈恩寺塔前文殊普贤，西面庑下降魔盘龙等壁，及景公寺地狱、帝释、梵王、龙神，永寿寺中三门两神及诸道观寺院，不可胜记，皆绝妙一时。”又说：“景玄元和初应举住龙兴寺，犹有尹老者，年八十余，尝云：吴生画兴善寺中门内神，圆光时长安市肆老幼士庶竟至，观者如堵。其圆光，立笔挥扫，势若风旋。人皆谓之神助。”吴道子的画没有保存下来，有一幅《天王送子图》是后人对他手笔的临摹。这幅画画的是释迦牟尼降生后，其父净饭王和其母摩耶夫人抱着他去大自在天神庙的故事。图中净饭王和摩耶夫人的形象都已汉化，完全是汉人帝王与王后的形象和装束。总之，吴道子作为一代画圣，对唐代的艺术做出了巨大贡献，是我国绘画史上罕见的天才。

除了以上几位，唐、五代时还有一些绘画大家，如孙位（又名孙遇）、王维、周文矩、王齐翰、荆浩等，都擅长佛教题材的画。

四　隋唐宫廷天竺乐

《隋书·音乐志》载：“太祖（杨忠）辅魏之时，高昌款附，乃得其伎，教习以备飨宴之礼。及天和六年（571），武帝罢掖庭四夷乐。其后帝娉皇后于北狄，得其所获康国、

龟兹等乐，更杂以高昌之旧，并于大司乐习焉。采用其声，被于钟石，取《周官》制以陈之。”又载：“开皇初（581）定令，置七部乐：一曰《国伎》，二曰《清商伎》，三曰《高丽伎》，四曰《天竺伎》，五曰《安国伎》，六曰《龟兹伎》，七曰《文康伎》。”“及大业中（611），炀帝及定《清乐》、《西凉》、《龟兹》、《天竺》、《康国》、《疏勒》、《安国》、《高丽》、《礼毕》，以为九部。”从这些记载可以看出，隋代的宫廷乐舞是东西方乐舞的大融会，而且在短短的30年间发生了很大变化，在九部乐中，西域方面的竟占一大半。这说明，隋朝是在一次民族大融合的基础上建立起来的，兼收并蓄了东西方各民族的文化艺术。把西域的乐舞列入宫廷，并使之占主导地位，这是中国音乐史上的一次巨大变革，其来势凶猛，不可阻挡。正如《隋书·音乐志》所记载的，当时的所谓中原“正声”受到了巨大的冲击，颜之推发出了“礼崩乐坏”的呼声，他于开皇二年（582）向皇帝杨坚上言，说“今太常雅乐，并用胡声”，要求按梁朝的旧制“考寻古典”。他忘记了，梁武帝的宫廷音乐已进行了改革，加进了不少佛教的内容。而杨坚则认为梁乐是“亡国之音”，不可为凭。其后又有郑译、牛弘、辛彦之、何妥等大臣讨论“正声”，讨论了好几年都没有结果。到了开皇中（590年前后），龟兹乐大盛于民间，当时有曹妙达、王长通、李士衡、郭金乐、安进贵等人，“皆妙绝弦管，新声奇变，朝改暮易”，使王公贵族“争相慕尚”。文帝杨坚认为这是不祥之兆，告诫群臣：“闻公等皆好新变，所奏无复正声，

此不祥之大也。自家形国，化成人风……存亡善恶，莫不系之。”可是，这股音乐变革的新风终究没有止息。隋炀帝则进一步改七部乐为九部乐，使西域乐在宫廷乐舞中占了主导地位。


敦煌伎乐图

到了唐代，中国的乐舞文化发展到了一个新的时期，印度乐舞的影响加大，佛教对于乐舞的影响也愈加明显，主要表现为三个方面：

第一，佛曲在唐代十分流行。据《隋书·音乐志》记载，佛曲已进入了隋代宫廷。又据《册府元龟》卷五六九，天宝十三载（754），将《龟兹佛曲》改为《金华洞真》，将《急龟兹佛曲》改为《急金华洞真》。这说明古龟兹地在盛唐以前已有佛曲，盛唐时仍然袭用；而将它改名为《金华洞真》则说明它可能被道教所吸收利用。据宋代文献记载，唐代乐府曲调有《普光佛曲》、《弥勒佛曲》、《日光明佛曲》、《大威德佛曲》等27种。而唐代南卓的《羯鼓录》中也列了一些佛曲，如《卢舍那仙曲》、《四天王》、《阿陀弥大师曲》、《无量寿》、《九色鹿》、《恒河沙》、《大乘》、《毗沙门》、《观世音》、《悉迦牟尼》等。由于资料有限，唐代佛曲只存一些曲目，内容只能据名目推断。唐代的这

些佛曲，有些是由西域、印度传来的，有些是唐人的创作或加工。之所以出现这么多佛曲，显然是有某种需要，要么是宫廷中需要，要么是寺院中需要，要么是民间需要。这些例子可以间接说明中印间的音乐文化交流。

第二，唐代有不少乐舞艺术与印度有关，也有中国乐舞艺术闻名于印度的情况。据《大慈恩寺三藏法师传》卷五，戒日王在见到玄奘时问起："师从支那来，弟子闻彼国有《秦王破阵乐》歌舞之曲，未知秦王是何人?"当然，这只是印度人听说中国有这样的乐舞，谈不上什么深刻的影响。但由此可以推断，当时的中印交通是频繁的，乐舞艺术受到双方的重视。据崔令钦《教坊记》记载，唐代的大曲和杂曲中有《菩萨蛮》、《南天竺》、《望日婆罗门》、《苏合香》、《狮子》等。这些曲子可能都与印度有一定关系。不少中外学者都这样认为。例如，常任侠先生曾指出："《霓裳羽衣曲》为《婆罗门曲》。并见《唐会要》及杜佑《理道要诀》。《唐会要》说：'天宝十三载（754）改《婆罗门曲》为《霓裳羽衣》。'杜佑《理道要诀》说：'天宝十三载七月改诸曲……'内《黄钟商婆罗门曲》，改为《霓裳羽衣曲》……可知其与天竺乐《婆罗门曲》关系至深。"[①]另外，他还考证了《苏合香》、《狮子》等曲与印度的关系。

第三，中国古代有相当多种类的乐器是从西域传入或受外来影响改制的。这些乐器中又有许多是汉代或其以后

① 常任侠：《丝绸之路与西域文化艺术》第145页，上海文艺出版社，1981年版。

就传入的。对此，自19世纪末至20世纪中就有一些外国学者进行了专门研究。日本学者林谦三曾著《东亚乐器考》一书，以中国和日本古代的乐器为重点，广泛探讨了亚洲各种主要乐器的起源、传播、演变等问题。探讨中，林谦三参考了西方诸多学者的著作，大量运用了文献和考古资料，提出的见解大多是站得住脚的。

据《隋书·音乐志》："《天竺》者，起自张重华据有凉州，重四译来贡男伎，《天竺》即其乐焉。歌曲有《沙石疆》，舞曲有《天曲》。乐器有凤首箜篌、琵琶、五弦、笛、铜鼓、毛员鼓、都昙鼓、铜钹、贝等九种，为一部。"《旧唐书·音乐志》："《天竺乐》，工人皂丝布头巾，白练襦，紫绫裤，绯帔。舞二人，辫发，朝霞袈裟，行缠，碧麻鞋。袈裟，今僧衣是也。乐用铜鼓、羯鼓、毛员鼓、都昙鼓、筚篥、横笛、凤首箜篌、琵琶、铜拔、贝。毛员鼓、都昙鼓今亡。"比《隋志》少一五弦，多羯鼓与筚篥。《新唐书·礼乐志》记《天竺乐》乐器同《旧唐书》，唯多一五弦。以上三书对传入中国中原的天竺乐乐器的记载基本一致，可以说，这一记载基本反映出那个时期印度乐器的正统。

这里还有必要说说戏剧。我们知道，中国古代戏剧的鼎盛时代是元代。但是，它的渊源却非常深远。唐代可以说是中国戏剧正式诞生之前的一个孕育时期。在这个时期，中国与印度的文化交流也为中国戏剧的诞生起到了积极作用。当然，这一作用是通过佛教的传播而发挥的。

我们前面曾说过，北魏时洛阳的寺院中已有热闹的乐

舞活动。如《洛阳伽蓝记》卷一记《长秋寺》的活动说："四月四日，此像常出，辟邪师子，导引其前；吞刀吐火，腾骧一面；采幢上索，诡谲不常。奇伎异服，冠于都市。"《景乐寺》又说："召诸音乐，逞会寺内。奇禽怪兽，舞抃殿庭，飞空幻惑，世所未睹。异端奇术，总萃其中。剥驴投井，植枣种瓜，须臾之间皆得食。士女观者，目乱睛迷。"这些杂技百戏在当时的寺庙表演，说明当时的寺院对文化娱乐是起过重要推动作用的。

到了唐代后期，寺庙再次成为文化娱乐的场所。据钱易的《南部新书》记载："长安戏场多集于慈恩，小者在青龙，其次荐福、保寿。"唐代长安寺院的戏场吸引了许多百姓，连贵族也被吸引去了。《资治通鉴》卷二四八记载：唐宣宗的女儿万寿公主嫁给了起居郎郑颢，郑颢的弟弟郑显病重，皇上派人去看望，派的人探视回来复命，皇上问：公主何在？回答说："在慈恩寺观戏场。"这就说明，当时的戏场是很有意思的。那么，戏场是什么呢？据推测，无非是一些乐舞百戏之类的表演。据《旧唐书·音乐志》："歌舞戏，有《大面》、《拨头》、《踏摇娘》、《窟垒子》等戏。玄宗以其非正声，置教坊于禁中以处之。"由此可知，唐代的歌舞戏是不大被看重的，但仍保留在官方办的教坊中。而教坊是培训歌舞戏艺人的场所。这是长安的情况，外地的寺院也有类似情形。李绰《尚书故实》中说："章仇兼琼镇蜀日，佛寺设大会，百戏在庭。有十岁童儿舞于竿杪。"百戏和歌舞戏都不是真正意义上的戏剧，但它们为戏

剧的产生孕育了胚胎。

五　传奇、变文与印度文学

唐代是汉代以后又一个兴盛的朝代。唐代的文学也发展到一个高潮。在这个高潮中，我们也可以看到中印文化交流所发挥的作用。

唐代的诗歌是最发达的，从这些诗歌中，我们发现，有一些大诗人与印度来的和尚有密切关系，他们经常写一些赠送印度友人的诗。如李白的《僧伽歌》等，这里就不一一指出了。

唐代的小说也发展起来，除了一些志人和志怪小说以外，还出现了唐代传奇这样的优秀短篇小说作品。志人与志怪小说中，有不少印度的影响因素，已不必说。新兴起的传奇小说中，也能够看出印度影响的痕迹。如著名的《柳毅传》就是其中之一。这篇小说讲的是柳毅为龙女传信，并与龙女结婚的故事。在唐代以前，这类龙王龙女故事就已经产生，唐代则更为生动，更具有文学色彩。除了《柳毅传》以外，唐代的龙王龙女传奇还有《谪龙说》、《湘中怨》、《震泽龙女记》等，都有较高的艺术成就。有人会说，龙是中国传统的东西，是中华民族的象征，怎么能说它与印度有关呢？问题就在这里。龙的确是中国传统的东西，中国先民从上古时候起就崇拜龙，就神化龙。但我们

还必须注意，印度古代也有龙的崇拜。佛经中也有许多关于龙的传说，有“天龙八部”的说法。应当说，印度的龙实际上是蛇，梵文作 naha，音译那伽，但由于与中国的龙有相似之处，佛经的翻译家们就把它翻译为龙。这样，中国龙和印度龙的界限就被打破，印度龙也随着佛经传到了中国，并对中国龙发生影响。在佛教传入之前，中国的龙还没有被人格化，也没有出现人与龙王龙女的爱情故事。但在佛教文学传入之后，情况就大变了。龙被人格化为龙王和龙女，而且还与人发生了感情，恋爱，结婚，生子。

在上文，我们提到过《灵鬼志》中“外国道人”的故事，那是一个从印度改编过来的故事，表现了一种中国人前所未闻的空间观。到了唐代，印度人的这种空间观又被进一步发挥，出现了《南柯太守传》这样的故事，说一个人恍惚间进入了蚂蚁洞里，在蚂蚁的王国里当官，并娶妻生子。这不仅体现了奇异的空间观，而且还突破了人与动物之间的界限。印度古代人的头脑中，人与动物的界限不像中国古人那样分明。在中国古人看来，人与禽兽之间的差别是巨大的，人之所以为人，是因为他们有思想感情，有伦理道德观念，如果说某某人像禽兽或者是禽兽，那是不折不扣的骂人话。但在印度古代，人与禽兽的界限就不那么分明。因为印度人相信轮回，相信人的灵魂可以到任何躯体中，可以生为人形，也可以生为禽兽形。如佛本生故事中，佛的前身就曾经是各种动物，而这些动物又是有思想感情、有伦理道德观念的，几乎与人没有两样。印度古代人之所以这样抹杀人与动物的

界限，就是因为他们相信生命的轮回，相信灵魂在本质上是同等的，相信所有的灵魂都有一个共同的来源。因此，印度上古时代的动物寓言很多，其中的动物都会思考问题，都会像人一样处理问题。而中国先秦的寓言中，就没有这样的情形，只有狐假虎威的故事算是多少沾点边。到了魏晋南北朝时期，中国的志怪小说兴起，其中人和动物的界限开始模糊，动物也开始说话，有了行为，但还是被人们看作“灵怪”。像《南柯太守传》这样，把人和蚂蚁等同起来，也显然与印度的影响有关。

另外，印度文学对唐代传奇文的影响还表现在唐传奇的结构上。正如季羡林先生所指出的：“在形式方面的影响可以以王度的《古镜记》为例加以说明。这一篇传奇文结构形式很特别。它以一面古镜为线索，为中心，叙述了几个毫不相干的小故事，用古镜贯穿起来。这种结构形式在印度古典文学中颇为流行，比如流传全世界的《五卷书》就是如此，汉译的《六度集经》之类的书在结构方面也表现出了这个特点。”①

唐代出现了一个新的文学体裁，叫做“变文”。尽管学者们对“变文”中的“变”字作过各种各样的解释，而且有多种分类，意见并不一致，但是，“变文”是在佛教影响下产生的，这一看法却是一致的。

首先，因为唐代佛教十分兴盛，老百姓中信佛的人数

① 季羡林：《佛教与中印文化交流》第168页，江西人民出版社，1990年版。

要比以往更多。特别是经过各种社会变迁之后，人们在寻找精神上的寄托，佛教在这种情势下更容易被普通群众所接受。再加上封建统治阶级的提倡，佛教更加普及。这就在民众中产生了一种需要，需要用浅显通俗的语言讲解佛经的教义，用大家都感兴趣的故事去引发深奥难解的理论。正是适应了这一需要，和尚们开始了面向大众的“俗讲”。变文就是在俗讲的基础上形成的一种新的文学体裁。

其次，变文的产生还和中国传统的文学有关。变文中也有相当一部分不是来自佛经的内容。我们知道，流传并保存下来的变文中，有相当多是取材于佛经的。例如《目连变文》、《地狱变文》、《维摩诘经变文》，等等。但还有一些取材于中国故事的变文，如《汉将王陵变文》、《王昭君变文》、《伍子胥变文》、《孟姜女变文》等等。即便是取材于中国古代传说故事的变文，也是因为受了佛教的影响而产生的。

根据我国学者张锡厚先生的意见，变文可以根据其内容分为两大类，一类是“讲唱佛经故事”的变文，一类是“以历史故事、民间传说和现实内容为根据而创作的变文”。他说，讲唱佛经故事的变文又可分为两种：一种是，先引述一段经文，然后边讲边唱，敷衍铺陈。如《维摩诘经变文》、《阿弥陀经变文》、《妙法莲华经变文》等都是直接宣讲佛经经义，宣传佛法无边的。有人把它们称作“讲经文”。其中，《维摩诘经讲经文》是唐代一部宏伟巨著，大约有30卷左右，今天能见到的还有15卷以上，完全是演绎《维摩诘经》。在讲唱每节之前，先引经文一则，然后根据

经文加以渲染，常常是一二十字的经文，被铺陈为三五千字的长篇大幅；用不同的人物、不同的语言来描写相同的场景，想象十分丰富，写法也很高明，令人耳目一新。另一种，是直接讲唱佛经神变故事，文前不引经文，而是依据佛经里的一个故事，一个传说，自由地抒写阐扬，挥洒成篇。其中某些作品有浓厚的生活气息，故事情节，人物形象都很生动有趣。由于主要目的不是为宗教服务，思想内容仍受经义佛理的限制，如《降魔变文》、《目连救母变文》等，也都是宣传因果报应、地狱轮回的作品。《降魔变文》出自《贤愚经》，是一篇较好的作品，特别是描写佛弟子舍利弗与六师斗法，极为精彩。这场斗法变化万千，奇象异景，别有洞天。舍利弗先后变成金刚、狮子和鸟王，战败六师幻化的宝山、水牛和毒龙。作者以惊人的想象、奇特的构想、绚丽的文字，描绘出千汇万状的场景，是那样的惊心动魄。《目连救母变文》出于《佛说盂兰盆经》。这篇变文叙述佛弟子目连历尽千辛万苦救母出地狱的故事。目连的母亲青提夫人，由于不信佛，被堕入地狱。这时，得证善果的目连便借佛力，遍历地狱，访求其母。最后在如来的帮助下，其母才得脱离苦海。变文在对佛法的颂扬声中结束。作品描写地狱的凄惨、刑罚的残酷、狱卒的冷酷无情以及如来的佛力万能，都是现实社会的曲折反映，在一定程度上表现出对现实的批判意义。①

---

① 张锡厚：《敦煌文学》第 73 页，上海古籍出版社，1980 年版。

变文采取了韵文和散文相间使用的文体，这一文体也是受了佛经的影响。关于这一点，许多学者都有同感。这里就不具体说了。

六　来自印度的天文官

唐代，由印度介绍到中国的天文历算知识更多，且对中国天文历算的发展产生了重要影响。

《旧唐书》卷一九八记天竺国说："有文字，善天文算历之术。"记泥婆罗国（即尼泊尔）云："颇解推测盈虚，兼通历术。"《通典》卷一九三、《新唐书》卷二二一上所记大同。说明当时国人已知印度、尼泊尔等国天文历算的发达。

《旧唐书》卷一九八又记，开元七年（719），罽宾国（今克什米尔一带）遣使献天文经一夹。《册府元龟》卷九七一记此事在开元八年，又记开元二十五年（737）四月，东天竺大德达摩战来献《占星记》梵本。这是印度有关天文学书籍传入中国的又一记载。

当时，中国的取经僧和印度来华僧所携带的梵本中，就有不少有关天文历算的书籍，这从他们所译出的经中可知。如玄奘所译《俱舍论》、义净所译《佛说大孔雀咒王经》、不空所译《佛母大孔雀明王经》、《宿曜经》、金刚智译《北斗七星念诵仪轨》、法成译《诸星母陀罗尼经》，等

等。其中，《宿曜经》最有天文学价值。此经分上下二卷，共八品。详细介绍了古印度关于二十七宿、七曜、十二宫、星占等方面的知识，是研究中印古代天文历算的重要材料。

另外，玄奘、义净等人对印度天文历算也有记载。玄奘在《大唐西域记》卷二《印度总述》中记有古印度的长度单位和印度岁时等，都很详细。义净《南海寄归内法传》卷三《旋右观时》记有印度那烂陀寺、大菩提寺和俱尸那寺以漏法计时的细节。书中还有日影测量法、季节划分法等记载，都有一定的科学史研究参考价值。

从以上的记载不难看出，我国唐代人对印度的天文历算已经知道不少。但是，最能反映中印在这方面交流的，还是唐代僧人一行制作《大衍历》和印度人在唐代宫廷做天文官的故事。

《旧唐书》卷三二《历一》记载："高宗时，太史奏旧历加时浸差，宜有改定。乃诏李淳风造《麟德历》……天后时，瞿昙罗造《光宅历》……开元中，僧一行精诸家历法，言《麟德历》行用既久，晷纬渐差。宰相张说言之，玄宗召见，令造新历……近代精数者，皆以淳风、一行之法，历千古而无差，后人更之，要立异耳，无逾其精密也。"瞿昙罗的《光宅历》和一行所造新历（《大衍历》）都受到印度古代天文历法的影响。

一行是唐代著名科学家，但同时又是一名高僧。据《宋高僧传》卷五《一行传》，他早年拜普寂禅师为师，出家为僧。后曾拜不空金刚学密法，又与善无畏译密典。"睿

宗、玄宗并请如内集贤院，寻诏住兴唐寺。所翻之经，遂著《疏》七卷，又《摄调伏藏》六〇卷、《释氏系录》一卷、《开元大衍历》五十二卷。其历编入《唐书·律历志》，以为不刊之典。又造游仪，黄赤二道以铁成规，于院制作。”其所撰《宿曜仪轨》一卷、《七曜星辰别行法》一卷、《北斗七星护摩法》一卷已被收入密藏。据《大正新修大藏经》卷二一，《梵天火罗九曜》一卷，也是一行的著述。这些被收入密藏的著作主要是介绍印度密教真言及星占术，但也有一定天文知识，说明一行深受印度天文学的影响。他所写的《大衍历》，在当时是最为精确的，这也与他参考印度的历法不无关系。

唐人杨景风在《宿曜经》第三品末注曰：“今有迦叶氏、瞿昙氏、拘摩罗等三家天竺历，并掌在太史阁。然今之用，多用瞿昙氏历，与大术相参供奉耳。”这里所说的迦叶氏，即迦叶孝威，拘摩罗，又叫俱摩罗，都是来自印度的天文学家；瞿昙氏则指一个家族，前文提到的瞿昙罗即属于这一家族。

1977 年 5 月，在陕西长安县发现了瞿昙譔（zhuàn）的墓及墓志一方。墓志铭记载：“发源启祚，本自中天，降祉联华，著于上国，故世为京兆人。”也就是说，这个家族大约在唐代初年即由中天竺迁居中国。其家族五代人的谱系是：瞿昙逸、逸子罗、罗子悉达、悉达第四子譔、譔第五子晏。除瞿昙逸“高道不仕”外，其余四代人均在唐朝宫廷做天文官员，先后担任过太史令、太史监、司天监等

职务。

瞿昙，梵文为Gautama，据《一切经音义》卷二一："瞿昙氏具云瞿答摩。言瞿者，此云地也；答摩，最胜也。谓除天以外，在地人类，此族最胜，故云地最胜也。"瞿昙又译作乔答摩，是印度古代的著名姓氏，佛祖释迦牟尼就姓乔答摩。唐代这个瞿昙家族的人都精通梵语和印度天文历算，他们在宫廷供职，就使印度的天文历算在唐朝产生了更直接更有力的影响。

瞿昙家族的五代人中，以瞿昙罗为最早于唐廷任职者。他早在高宗麟德二年（665）时已是司天台太史令，到武后神功二年（698）研制出《光宅历》时，已至少在司天台服务了34年。据瞿昙譔墓志铭记载，他是"皇朝太中大夫、司津监，赠太子仆。"

瞿昙悉达大约出生于唐高宗时代，卒于玄宗开元年间。是瞿昙家族中最负盛名的一位，也是最受朝廷优遇的一位。据瞿昙譔墓志铭，他的官爵相当显赫，是"皇朝太中大夫、太史监，江宁县开国男，食邑五百户、赠汾州刺史。"

瞿昙譔，瞿昙悉达的第四子，也供职于司天台，曾为司天少监、司天监。据《新唐书》卷二七，开元九年（721）诏一行作新历，十五年（727）一行去世，十六年宰相张说上表请用新历，十七年新历颁于有司，二十一年（733）瞿昙譔因不得参与修改新历而上奏章，非议《大衍历》。由此可见，至迟于727年，瞿昙譔已在司天台工作。又据《唐会要》卷四四，他至少在宝应元年（762）还在司天台任职。

瞿昙谦，《旧唐书》卷四七《经籍下》和《新唐书》卷五九《艺文三》都著录有瞿昙谦所作“《大唐甲子元辰历》一卷”，可知瞿昙谦也是一位天文学家，但他是否在司天台任职则不得而知。他可能是瞿昙譔的兄弟之一。

瞿昙晏，瞿昙譔的第五子。据《通志·氏族略·诸方复姓》：“瞿昙譔子瞿昙晏任冬官正。”可知，他也是司天台的官员。

这里，我们还应重点介绍一下瞿昙悉达所集撰的《开元占经》和他所译的《九执历》。《新唐书》卷五九《艺文三》著录：“《大唐开元占经》一百一十卷，瞿昙悉达集”。由于唐代律法不允许此类书籍在民间流传，所以这部书在当时就很不容易得到，后来又失传数百年，直至明万历四十四年（1616）才由安徽歙县人程明善在为一个佛像重塑金身时，在佛像的腹中发现。现今的传本为120卷。从卷一《天占》至卷一一〇《星图》，为天象占；卷一一一《八谷占》至卷一二〇《龙鱼蛇虫占》，为物异占。从目录就可以知道，这部书的内容有不少迷信的东西。但是，其中关于中国古代天文学理论不同流派的介绍，以及中国古人对天体的观察和对宇宙的认识等记载，都是具有科学史价值的。因此说，这部书的重要特点之一是科学和迷信并存。同时，这部书收集和保存了大量古代星占学文献。据《四库全书简目》，《隋书·经籍志》中著录纬书81篇，而《开元占经》中保存了十有七八。其中有些书已经失传，而这里还保存着部分内容。这是这部书的重要特点之二。尤其可贵

的是，在此书的卷一〇四，介绍了天竺算法，并全文收入了瞿昙悉达于开元六年（718）奉旨翻译的天竺《九执历》。瞿昙悉达源自印度血统，又生于大唐长于大唐，既熟悉中国的天文知识又了解印度天文历算，他在书中把二者结合起来，使该书具有第三个特点，即中印合璧，是中印文化交流在天文历算领域的生动体现。

《九执历》具有重要研究价值。今人陈久金先生对《九执历》作了校注和研究，他说："《九执历》是研究印度天文学的重要历史文献，对中国天文学也曾发生过一定影响。"他认为，"《九执历》是依据印度历法编译的，已加进中国天文学的某些内容，因此，没有希望在印度找到它的原版。唐朝政府翻译《九执历》的主要目的，是想利用印度算法，与汉历相参照预报日月蚀。"他还说，清人顾观光于1836年作《九执历解》，对《九执历》作了系统和深入的研究。近年日本著名科学家薮内清亦对《九执历》作过深入研究，补足了顾观光的不足部分。薮内清认为，《九执历》与印度的《历法甘露》关系很密切，很多数据几乎完全相同。因此，《九执历》是代表了印度《太阳历数全书》和《历法甘露》之间过渡阶段的重要著作。[①]

《新唐书》卷二八《历四》说："《九执历》者，出于西域……其算皆以字书，不用筹策。"也就是说，在当时，

---

① 参见耿引曾：《中国载籍中南亚史料汇编》第218页，上海古籍出版社，1994年版。

中国的算术是用筹策，而不用笔算。古印度人用笔算，随着《九执历》被编译为汉语，印度的笔算也为中国人所了解。《九执历》一开头就介绍了印度的“算字法样”，即数字写法，可惜这些数字并未在现存的本子里保存下来。书中在列出从零到九的十个数字符号以后，说：“右天竺算法，用上件九个字乘除，其字皆一举札而成。凡数至十，进入前位。每空位处，恒安一点。有间咸记，无由辄错。运算便眼，述须先及。”我们平时称之为“阿拉伯数码”的数字符号，即0、1、2、3、4、5、6、7、8、9，其实是古代印度人首先发明的，随着它们在全世界的流传，才逐渐变成了今天这个样子。唐代，印度数码和笔算法虽然已经传入中国，也引起了国人的注意，但并未得到很好的利用和普及。

《九执历》中有“推月间量命·段法”一节，据日本学者薮内清的意见，这是见于中国古籍的三角函数表的最早记载。[①] 这就告诉我们，印度的三角函数表在唐代就已经传入我国。

七 《千金方》和《外台秘要》

唐代，印度的医学知识也在中国流传。印度古代的眼

① ［日］薮内清：《隋唐历法之研究》第154页，东京，昭和十九年。

科很有名，有一部叫做《龙树眼论》的书，早就传入中国，在唐代仍然流传。另外，唐代还有会治老年白内障的印度眼科医生在中国。白居易有一首《眼病》诗，就反映了这一情况，他在诗中写道："案上谩铺《龙树论》，盒中虚捻决明丸。人间方药应无益，争得金篦试刮看。"刘禹锡也有一首诗，叫做《赠眼医婆罗门僧》，诗中有这样两句："师有金篦术，如何为发蒙。"这里的"金篦"是指当时印度医僧用来拨刮白内障的金属器，"金篦术"则是指这一手术。



《药王千金方》书影

下面要重点介绍一下唐代的两部医书。

《千金要方》和《千金翼方》有时又被合称为《千金方》。其作者是隋唐时代的著名医药学家孙思邈。《千金要方》是他于永徽三年（652）在广泛搜集历代各家方书和民间验方的基础上编辑成的，另一部则是他于30年后根据自己的行医经验撰写成的。这两部书都是我国现存的最早的医学类书，在中国医学史上享有崇高的地位。据《旧唐书》本传，孙思邈"七岁就学，日讲千余言。弱冠，善谈老庄及百家之说，兼好释典。"即是说，他很早就受有佛教典籍的影响。这影响在他的著作中表现了出来。在《千金要方》的《序例》中，他写道："经说：'地水火风，和合成人。凡人火气不调，举身蒸热；风气不调，全身强

直，诸毛孔闭塞；水气不调，身体浮肿，气满喘粗；土气不调，四肢不举，言无音声。火去则身冷，风止则气绝，水竭则无血，土散则身裂……凡四气合德，四神安和。一气不调，百一病生；四神动作，四百四病，同时俱发。'又云：'一百一病，不治自愈；一百一病，须治而愈；一百一病，虽治难愈；一百一病，真死不治。'"这说明他的医学思想包含着印度医学理论的成分。在1936年的《中国医学杂志》上，范行准先生发表了《胡方考》一文，经过考证，他认为，《千金翼方》中有不少方子都是来自印度的方剂。有些药方，孙思邈已经作了明确的说明。例如有一个《服昌蒲方》，孙思邈写道：此方是"天竺摩揭陀国王舍城邑陀寺三藏法师跋摩米帝以大业八年与突厥使主，至武德六年七月二十三日为洛州大德护法师、净土寺主矩师笔译出。"在《苦参消石酒方》所附《浸酒法》中，孙思邈又说："黄青白消石等是百药之王，能杀诸虫，可以长生，出自乌场国（古代印度一国名），采无时。此方出《耆婆医方论·治疾风品法》中。"可见，上述各方有的是采自印度医书，有的是采用了印度方面传来的药物。

《外台秘要》的作者是略晚于孙思邈的另一位唐代医药学家王焘。据《新唐书》本传，王焘出身于仕宦之家，曾为官，性至孝，"数从高医游，遂穷其术，因以所学作书，号《外台秘要》"。《外台秘要》成书于天宝十一载（752），全书共40卷，分1 104门，载有6 000余方，是汇集前人69家医方书而撰成的医学巨著。其中介绍了不少印度方面的

医药学知识。

《外台秘要》卷二一《眼疾二十四门》记载："谢道人曰：夫眼者，六神之主也。身者，四大所成也。地水火风，阴阳气候，以成人身八尺之体。骨肉肌肤，块然而处，是地大也；血泪膏涕津润之处，是水大也；生气温暖，是火大也；举动行来，屈伸俯仰，喘息视瞑，是风大也。四种假合，以成人身。"王焘说此谢道人俗姓谢，号陇上道人，住齐州，从西国胡僧学眼科医术。从谢道人的言论看，他是受了印度医学理论的影响，因此，他所从学的"西国胡僧"很可能就是印度人。同卷同门又有谢道人撰《天竺经论眼序》一首，说："盖闻乾坤之道，唯人为贵，在身所重，唯眼为宝。以其所系，妙绝通神，语其六根，眼最称上。是以疗眼之方，无轻易尔。"这也足以证明印度古代的医学理论在当时的影响。此外，据范行准《胡方考》，书中有关印度的方剂也有很多。这些药方中，有的在唐代以前就传入中国，有的则流行于唐代，有的甚至是唐朝宫廷中使用的。此外还有一些香药方、熏衣香药方，则多是供上层社会所使用。

八 制糖、造纸与养蚕

由于印度的地理条件和气候因素，那里自古生产甘蔗。那里的人们很早就会用甘蔗轧糖。印度古代制糖法最早是

通过佛经介绍到中国来的。从晋代以来所翻译的一些佛经中，如《摩诃僧祇律》、《五分律》、《四分律》等，可知，两晋南北朝时期，印度压甘蔗汁制糖的信息已经传到了中国。尽管其方法并不详细，但已具有一定的可操作性。至于中国人是否学习了这一方法，则无例证。到了唐代，义净译的《根本萨婆多部律摄》卷八提到做沙糖团的方法；义净在其所译《根本说一切有部百一羯磨》卷九夹注中还进一步指出："然而西国造沙糖时，皆安米屑。如造石蜜，安乳及油。"

据《新唐书》卷二二一《西域传》记载："贞观二十一年……太宗遣使取熬糖法，即诏扬州上诸蔗，榨沉如其剂，色味愈西域甚远。"而《续高僧传》卷四《玄奘传》中则说："使既西返，又敕王玄策等二十余人，随往……并就菩提寺召石蜜匠。乃遣匠二人、僧八人，具到东夏。寻敕往越州，就甘蔗造之，皆有成就。"从这两条记载可知，唐代初期，官方曾出面组织学习古印度的制糖法，不仅派了人去，而且请了人来。当时在中国制造出的糖还要胜过印度的糖。

敦煌卷子 P3303 号上，在短短的几百字中，却详细地记有印度甘蔗的种类、造沙糖法、造石蜜法、甘蔗栽培法等内容。季羡林先生对这一卷子作了全面的诠释之后，说："我们眼前的这张只有几百字的残卷告诉我们的却是另外一条道路，一条老百姓的道路。造糖看起来不能算是一件了不起的大事，但是它也关系到国计民生，在中印文化关系

史上在科技交流方面自有其重大意义。"[1] 后来，中国的糖越造越好，又开始向印度回传，所以，在今天印度的一些语言里，还把白糖叫做"支尼"，意思是"中国的"。

我国古代从印度学习了许多东西，但印度也向中国学习了许多东西。例如养蚕、缫丝、造纸、印刷等。下面只谈两点。

第一，关于中国造纸法向印度的传播。中国是最早制造纸的国家，纸的制造最晚可以追溯到汉代。根据考古资料，到2世纪中叶，新疆和田一带已经使用纸了，那里离印度很近，因此印度人很可能在那时已经知道有纸这种书写材料了。到了7世纪，唐代义净去印度取经，看到印度使用纸，他在《南海寄归内法传》中记载了这件事。但是，知道用纸是一回事，会造纸则是另一回事。据学者们考证，751年，在中亚发生了一场战争，被称为"怛逻斯之役"。这场战争是中国人败了，一些中国造纸工匠成了战俘。这些工匠把造纸技术传给了当地人，后来造纸法又从那里传到印度。黄盛璋先生在《关于中国纸和造纸法传入印巴次大陆的时间和路线问题》一文中对于中国造纸法向印度传播的问题提出了自己的见解，他认为，中国纸和造纸法是在650年之后首先传到西藏，然后又于650—670年间由西藏传入尼泊尔，然后遍及南亚次大陆。他的意见是有一定

---

① 关于中国与印度之间的糖文化交流，季羡林先生写有三篇论文，《CINI问题》、《一张有关印度制糖法传入中国的敦煌残卷》和《古代印度砂糖的制造和使用》，均收在《季羡林学术论著自选集》，北京师范学院出版社，1991年版，可以参考。

道理的。[1]

第二，关于植桑养蚕法向印度的传播。在古代的西域，最早植桑、养蚕和缫丝的地方是和阗。玄奘《大唐西域记》卷一二"瞿萨旦那国"（今新疆和田一带）条讲了一个当地流传的故事：从前这里的人不知道植桑养蚕，听说汉地有这种技术，就命使者去求取。但汉地国君把这一技术当作专利秘而不赐，还"严敕关防，无令蚕种出"。瞿萨旦那王向汉地国君求婚，国君为安抚边疆，就同意了。国君的女儿出嫁时，应瞿萨旦那王的要求，偷偷把蚕茧藏在帽絮中，躲过边防检查。从此当地才有了蚕，也学会了植桑、养蚕和缫丝的方法。当地人为此特地修建了一座寺庙，供奉这最早传入的"先蚕"。有趣的是，同样的故事也在西藏流传。学者们认为，这不单单是个故事，它很可能有历史事实作为依据。因为这不仅可以与历史上的文献记载相印证，而且还有考古资料作为旁证。如人们在新疆发现的古代文物中，有一幅描绘这个故事的画，又在一座古庙中发现了"先蚕"的图像。

总之，植桑、养蚕和缫丝的技术可能在唐代以前就由内地传到和阗。那么，再由那里传到印度就不会是很迟的事情了。另外，波斯、西藏、云南等地都是很早就能养蚕缫丝的地方，这些地区与古印度都相邻近，都有交通上的

---

① 黄盛璋：《关于中国纸和造纸法传入印巴次大陆的时间和路线问题》，《历史研究》1980 年第 1 期。

便利，因此，中国的植桑养蚕法也可能通过这些地区传到南亚，只是难以确定具体时间而已。

九　守温和尚的字母表

印度古代人对语言学知识十分重视。他们的文字是拼音文字，所以他们很早就注重语音的研究，在公元前就出现了语法书，也出现了相当科学的字母表。与印度不同，由于中国的文字有自己的特点，所以中国古人对于文字学很有研究，但对语法、语音不大重视。所以，中国的语法学产生得比较晚。

印度佛教文化的传入，在语言学方面对中国有所促进，特别是在音韵学、语法学、字典学方面，对中国的影响较大。在汉译佛经中，在一些去印度取经的僧人著作中，都有印度的语言学知识介绍到中国来。不过，印度古代文法学没有促成中国汉语语法学体系的建立，但却促成了中国音韵学的产生和发展。在这一点上，历代许多学者虽然有所争议，但多数学者的观点是基本一致的。

宋沈括《梦溪笔谈》卷一四说："音韵之学，自沈约为四声，及天竺梵学入中国，其术渐密。"郑樵《通志》卷三五《论华梵下》云："华人苦不别音，如切韵之学，自汉以前人皆不识，实自西域流入中土，所以韵图之类，释子多能言之，而儒者皆不识起例，以其源流出于彼耳。"卷六四

《蕃书》又曰："切韵之学起自西域，旧所传'十四字贯一切音，文省而言博，谓之婆罗门书。'然犹未也。其后又得三十六字母，而音韵之道始备。"这里，所谓的"切韵"，指的就是音韵学，而古人把汉字特有的拼音和注音方法叫做"反切"；"十四字"，是指印度梵文的14个元音字母。

以上三段话的意思是说，自佛教传入以后，印度的语言学影响了中国，到南北朝时期沈约制出四声，中国才开始有了音韵学，并逐渐发展，越来越精密；中国人对辨别语音不擅长，所以汉代以前都不懂音韵学，音韵学实际上是从西域传来的，之所以佛教徒往往都懂得拼音表，而儒家的读书人却不知道究竟，是因为音韵学的发源地在西域（指印度）；中国的音韵学起源于西域（指印度），过去说印度语言以14个元音字母贯穿一切音节，文字简略，而组成的词汇很多，但对于中国来说，这还不足以产生真正的音韵学，直到后来有了36个字母，才建立起真正的音韵学。

对于这些话，近代以来的学者们有各种不同看法，但有一点是可以肯定的，即中国音韵学的产生和发展，是中印文化交流的一项成果。

"字母"这个名称，最早出现于晋宋间的佛经翻译中，现存唐代沙门智广所撰《悉昙字记》中也有关于字母的记载。这说明，字母的出现与梵文传播有直接的关系。在敦煌发现的文献中，有唐人所写《归三十字母例》和《守温韵学残卷》两份材料，前者所列的三十字母为：端、透、定、泥、审、穿、禅、日、心、邪、照、精、清、从、喻、

见、蹊、群、疑、晓、匣、影、知、彻、澄、来、不、芳、并、明。后者所列字母也是三十个，与上述全同，并将三十字母分为“唇、舌、牙、齿、喉”五类，舌音又分“舌头音”和“舌上音”，齿音又分“齿头音”和“正齿音”，喉音又分轻浊二种。这就证明了沈括《梦溪笔谈》里的话。晋宋以后，由于梵文的影响，音韵学的发展已日趋精密。到唐代，对汉语音节中声母发音部位和发音方法的认识已经相当明确了，所以才会有守温三十字母的出现。

尽管我们对守温和尚的生平事迹并不清楚，只知道他是五代时人，但字母的出现，的确影响很大，它给人们提供了一个简化和规范声母的思路。正因为如此，后来才出现了所谓“字母诗”，如明代《韵略易通》中著名的《早梅诗》等，成为中国音韵学的新的发展阶段。《早梅诗》是这样的：“东风破早梅，向暖一枝开，冰雪无人见，春从天上来。”仅有二十字，便于记忆，但却没有把发音部位相同的字母列在一起，仍有欠科学。其后的《五方元音》以名词作字母名称，并注意了发音部位的归类，“梆匏木风，斗土鸟雷，竹虫石日，剪鹊丝云，金桥火蛙”。这就与现代汉语拼音的声母 b、p、m、f、d、t、n、l 等十分接近了。由此可见，从三十字母到现代汉语拼音声母表，这是一个不可分割的发展过程，而印度梵语的影响也可以说是极其深远的。

第四章

宋元明时代

宋元明三代，中国与印度的文化交流仍处在高潮时期。尽管由佛教所带动的文化交流逐渐衰微，求法运动亦渐趋终结，但代之而起的是海上交通和贸易的发达，而这一点是汉唐时代无法比拟的。

一 求法运动的尾声

晚唐和五代的一个半世纪里，印度僧人来华较少，但不能说没有。到北宋早期，据《佛祖统纪》的记载，从太祖开宝五年（972）到仁宗皇佑五年（1053）的80余年时间里，又有一批印度僧人来华译经传道，此后便再无消息了。

这一时期，中国僧人赴西天取经的运动也出现了回光返照现象。据《佛祖统纪》卷四三，乾德四年（966），宋太祖曾下诏募集往西天求法的人，应诏者157人。于是，政府就组织这些人到印度去。这种由皇帝倡议、官方组织的庞大求法团，在历史上是第一次出现，同时也是最后一次。但《宋史·外国传六》“天竺国”条的记载与此不同：“乾德三年，沧州僧道圆自西域还……太祖召问所历风俗山川道里，一一能记。四年，僧行勤等一百五十七人诣阙上言，

愿至西域求佛书，许之。”这里说的是先有道圆去西天取经并成功返回，这件事再一次激发了僧人们的求法热情，于是产生了僧人们自发的行动，经皇帝许可，才得以成行。范成大《吴船录》则写道：“继业三藏姓王氏，耀州人，隶东京天寿院。乾德二年，诏沙门三百人入天竺，求舍利及贝多叶书。业预遣中。”其中年份与人数都同前二书所记有异，但“诏”和“遣”字则证明，《佛祖统纪》的记载是可靠的。

《吴船录》将继业在西域的行程记录下来，使后人得知当年那个庞大僧团中某些人的活动路线。继业于开宝九年(976)回国，还有人回来得更晚。但不管怎样，宋代的这次大规模求法行动是基本上成功了。宋代求法运动中还有一个情况值得注意，即有两次乃至三次前往西天者，如《佛祖统纪》卷四三所记的法遇、卷四五所记的怀问。这说明当时的交通比较便利。但是，由于11世纪时穆斯林已开始入侵印度，印度佛教已衰落不堪，所以到宋仁宗时代(1023—1063)，中国历史上历时六个世纪、牵动亿万人心弦的求法运动便告终结。

必须说明一点，这里所说的终结，是指中国汉地的求法运动，而在中国的西藏地区，求法活动仍在继续。还必须说明，求法运动虽然结束，但中印文化交流并没有中断，中印海上的交通和贸易还在进行。

宋代以来，由于中国的佛教仍然在发展，佛教的一些思想已经深入人心。表现在思想界，便是宋明理学思潮兴

起和演进过程中对佛教思想的吸收和融合。表现在民间，便是民众信仰习俗、岁时节日、婚丧嫁娶等各方面都有佛教的深深烙印。表现在文学上，便是宋代志怪和传奇小说、元明杂剧、宋元话本、明代白话小说对佛教伦理道德观的融会贯通，以及对求法运动的怀念与演义。表现在艺术上，便是对原有石窟寺的继续开凿、绘画中继续保留大量的佛教题材。佛教，再也不是印度的佛教，而是中国的佛教，中国的佛教文化已成为中国文化一个不可分割的组成部分。这些，追根溯源，都是中印文化交流的结果。

二　中国人在印度建塔

宋代，有自海路来华的印度僧人，如《宋史·外国传六》曰："至道二年八月，有天竺僧随舶至海岸。"至道二年是996年。当时南印度的使者和僧人来华一般都取水路。《佛祖统纪》卷四四记：大中祥符八年（1015），"南海注辇国遣使来贡，进天竺梵经。其使言四十年以来，海无风涛，意中国有圣人出世。"注辇国即南印度的朱罗（梵文作Cola），玄奘《大唐西域记》作珠利耶（Colya），本为一古国，宋初发展成南印度的一个强大国家。《宋史·外国传五》记大中祥符八年事甚详，且有其国王罗荼罗乍所上表文，从表文可知，南印人得知宋朝消息，也是商人由海路传递的。

这三条材料都说明，北宋时期，中印间的海上交通是

很发达的，而且来往也很多，最多的是商业往来，同时也有僧人和政府使者在活动。

除此以外，《宋史·外国传》还记载了南印度和北印度多次派使者来华的事件。使者们往往都带有“进贡”的礼物。这些礼物都是印度的特产，如珍珠、象牙、药物和香料等。这里需要说明的是，有些使者可能是商人冒充的，其礼物不过是贸易用的货物。他们到中国来，把这些礼物送给中国朝廷，同时也得到皇帝的“赏赐”，这就等于进行了一次贸易活动。

宋人赵汝适《诸蕃志》卷上说：“雍熙间，有僧罗护哪航海而至，自言天竺国人。番商以其胡僧，竞持金缯珍宝以施，僧一不有，买隙地建佛刹于泉之城南，今宝林院是也。”这一记载告诉我们，在984—987年间，有印度和尚来华，受到人们的优待。他得到商人们的慷慨布施，有足够的财力建立寺院，其地点在泉州。这说明，泉州在北宋时代是一个巨大的商业港口，那里聚集了许多外国商人，其中自然少不了印度商人。那里还有印度来的僧人在建寺传播佛教。可见，它既是商业中心，又是宗教活动的中心。当然也就成为中印文化交流的一个中心和桥头堡。

宋时，在南印度西海岸南端，有一个叫故临（Kaulam，今作Quilon，译作“奎隆”）的地方，也与中国有密切的海上交通。宋代周去非《岭外代答》卷二记载：“故临国与大食相迩。广舶四十日到蓝里住冬，次年再发舶，约一月始达。”“中国舶商欲往大食必自故临易小舟而往。”由此可

知，当时的南印度还是中国商人与阿拉伯诸国贸易的中间站。另外，《诸蕃志》所记南毗国（印度西南沿海一带）、细兰国（即锡兰，今斯里兰卡）、晏陀蛮国（安达曼群岛）等地，似亦与中国有贸易往来或误航而至者。

总之，由于宋时西北地区经常为西夏等控制，虽然也有人从那边过来，但交通困难，于是，宋人只好通过海上与印度人打交道。宋时沿海有广州、泉州、杭州、明州等大港，外商云集。而这一时期去印度的中国商人也很可观。

与印度僧人在泉州建寺相对应的是，中国商人在印度建塔。

据元人汪大渊《岛夷志略·土塔》记载，当时南印度有一座中国人建的土砖塔，“高数丈”。塔上还有汉字“咸淳三年八月毕工”。咸淳三年是 1267 年，已经到了南宋末期。这说明，一直到南宋晚期，中国到印度去的商人仍然不少。中国人之所以在那里建塔，很可能是出于礼佛的需要，是商人们祈求佛的保佑。宋朝人所建的塔“高数丈”，这说明，此塔是中国式的，是宋人把中国的建塔风格和建筑技艺带到了印度。

三　忽必烈经略南洋

早在元朝建立之前，成吉思汗就曾远征印度（1219—1224），

虽无功而返，但蒙古人在印度留下的历史痕迹却是难以磨灭的。中亚的大片地区也在蒙古人的控制之下。1271 年，元朝建立，蒙古人对印度的情况仍记忆犹新。其时，中国与南亚诸国间的陆上交通已无大的人为障碍。故《元史》卷一二五有克什米尔人铁哥的传记，卷二〇三《方技传》有尼泊尔人阿尼哥的传记。他们都在元朝为官。

元朝虽然只有不到百年的历史，但在海上交通方面的记载却不少于前代。如《元史·外夷传》记中国与印度交通说："海外诸番国，惟马八儿与俱蓝足以纲领诸国，而俱蓝又为马八儿后障，自泉州至其国约十万里。其国至阿不合大王城，水路得便风，约十五日可到，比余国最大。世祖至元间，行中书省左丞唆都等奉玺书十通，诏谕诸蕃。未几，占城、马八儿国俱奉表称藩，余俱蓝诸国未下。"这里，马八儿和俱蓝都在印度半岛南部，是当时南印度的大国。"至元间"指元世祖忽必烈统治中国时期（1271—1294）。这一时期是中国历史上与印度交往最频繁的时期之一。根据《元史》的记载，这段时间中印交往可列出一个大体的年表：

至元九年（1272），遣使诏谕忻都国（指北印度）。

十六年（1279）六月，马八儿国遣使来贡大象、犀牛各一。十二月，广东招讨司达鲁花赤杨庭璧奉旨招讨俱蓝。十七年三月到达。

十七年（1280）八月，马八儿遣使来朝，献宝物、犀牛、大象。十一月，俱蓝、马八儿遣使进表。

十八年（1281）正月，诏讨使杨庭璧等自泉州入海，航行三个月到达锡兰，四月，至马八儿国，以风阻不至俱蓝，遂还。八月，南海诸国来贡犀象方物。

十九年（1282）二月，杨庭璧抵俱蓝国，国主及其相马合麻等迎拜玺书。三月，遣其臣祝阿里沙忙里八的入贡。九月，俱蓝等国遣使入贡，进宝货、黑猿。十一月，马八儿国遣使来朝，献金叶书及土物。

二十年（1283）正月，以诏讨杨庭璧为宣尉使，出使俱蓝等国。二月，赐俱蓝国王瓦尼金符。马八儿国遣僧撮及班入朝。

二十一年（1284）正月，马八儿国遣使贡珍珠等。

二十二年（1285）六月，遣使携带银千锭往马八儿国求奇宝，并赐虎符金符。

二十三年（1286）正月，马八儿国遣使进铜盾。九月，海外诸蕃国皆来贡。

二十四年（1287）正月，俱蓝国遣使来朝。二月，马八儿国来贡方物。三月，马八儿国遣使进斑马。

二十五年（1288）十一月，马八儿国遣使来朝。

二十六年（1289），马八儿国进斑马二匹。

二十七年（1290）四月，遣使到马八儿国访求方技士。

二十八年（1291）八月，马八儿国遣使进花牛二、水牛土彪各一。九月，派遣两批使者先后出使俱蓝和马八儿国。

三十年（1293）十月，遣使出使阁蓝（印度半岛西南部）。

三十一年（1294）九月，遣使出使阇蓝。

中印政府间这样频繁的往来，在此前的历史上是从没有过的。忽必烈在这中间起到决定性的作用。

忽必烈对南洋特别重视，是很有战略眼光的。起初，印度东海岸的马八儿国与元朝建立了关系，为了使西海岸的俱蓝国“臣服”，他不惜一而再地派遣杨庭璧出使印度，直到俱蓝国“入贡”。这看起来未免霸道，但自有其政治和经济上的需要。从背景上看，自成吉思汗西征起，蒙古人在数十年间便控制了中亚、中国等地，势力范围扩展到印度北部边界。成吉思汗的后代分别确定了自己的势力范围，其中忽必烈统治了中国。以中亚地区的蒙古人势力为策应，他从南边入手，经略南海，对印度形成了很大压力。加上印度当时正处在德里苏丹国时期，南北方不统一，即使南方也是小国林立，互不团结。他利用这一形势，不仅满足了个人称霸的雄心，也确保了海上的经济利益。这要比欧洲人进入这一地区牟取暴利早300年。后来的历史证明，这一地区由于处在东西方的交汇点上，它的政治和经济地位是十分重要的。忽必烈的行动在客观上起到了促进中印人民相互了解的作用，同时也促进了中印文化的交流。

忽必烈之后，元朝与南印度虽然还有往来，但情况已大不如以前。然而民间的商业贸易仍然在有条不紊地进行。元代汪大渊曾两度随船至南洋考察，其第一次出海在1330年，四年后返回。第二次是在1337年，两年后返回。他曾到过南亚许多地方，回国后于1349年撰成《岛夷志略》一

书。书中对印度各地记载颇详，对了解元朝与印度的海上文化交流极有帮助。他每到一地，都很注意那里的地理、土质、物产、贸易、人种、民俗等。例如，在谈到“朋加剌”（即孟加拉，今孟加拉国和印度西孟加拉邦）时写道：

五岭崔嵬，树木拔萃。民聚而居之。岁以耕殖为业，故野无旷土，田畴极美。一岁凡三收谷，百物皆廉。即古忻都州府也。气候常热，风俗最为淳厚。男女以细布缠头，穿长衫。官税以十分中取其二焉。国铸银钱，名唐加，每二钱八分重，流通使用。……产芘布、高你布、兜罗锦、翠羽。贸易之货，用南北丝、五色绢缎、丁香、豆蔻、青白花器、白缨之属。

从这段记载看，孟加拉国地区的概貌已跃然纸上。同时，汪大渊对经济贸易尤其重视，对农业、收成、市场、税收、货币、特产和贸易用货等，都有说明。由此可见，他写这部书的用意可能主要是为中国商人提供南海诸国的商贸资料。从当地的物产和贸易用货的记录可知，中国与印度之间物质交流的具体内容。

四　外国旅行家的记录

在元世祖忽必烈时代，意大利人马可·波罗（1254—1324）就来到元廷，供职达 17 年之久（1275—1292）。回国后，经他口述而整理成的《东方见闻录》（即《马可·波罗游

记》）一书在1299年前后问世。

马可·波罗在元朝供职期间，曾奉命到中国各地及南洋、印度等地出差，见闻广博。从他的书中，也可以看到当时中印文化交流的一些情况。

《马可·波罗游记》第二卷第八十一章谈到福州："许多商船驶达这个港口。印度商人带着各色品种的珍珠宝石，运来这里出售，获得巨大的利润。这条江（闽江）离刺桐（泉州）港不远，河水流往海洋。从印度来的船只沿江而上，一直开到泉州市。"① 从这里可以知道，当时印度经常有商船到福州和泉州来，印度商人带到中国来的货物主要是珍珠和宝石。在卷三第十四章，他还提到斯里兰卡岛上出产各种宝石。

由此，我们联想到元代陶宗仪关于"回回石头"的记载："回回石头，种类不一，其价亦不一。大德间（1297—1307），本土巨商中卖红刺一块于官，重一两三钱，估值中统钞一十四万锭，用嵌帽顶上。自后累朝皇帝相承宝重。凡正旦及天寿节大朝贺时，则服用之。呼曰刺，亦方言也。今问得其种类之名，具记于后。"② 接着，他分四类记载了19种宝石的名称，其中除"猫睛"外，其余18种都是音译过来的名称。从名称看，这些宝石的产地不仅仅在印度，有些可能产自中亚、西亚，尤其是斯里兰卡。印度商人转手把大量的宝石运往中国，卖给中国商人，再由中国商人

---

① 《马可·波罗游记》第191页，福建科技出版社，1981年版。

② 陶宗仪：《南村辍耕录》卷七。

卖给中国的达官贵人，使中国皇帝、大臣、商人，乃至文人学士，都知道了这些宝石的珍贵，而且知道它们的外文名字。这应当说是中印文化交流史上一件有趣的事。

《马可·波罗游记》第二卷第八十二章在描写泉州港时又说，那里有堆积如山的商品，都是从外国运来的，其中有胡椒、檀香木和其他药材。我们知道，印度是盛产胡椒和檀香的国家，而且自古就运销中国，泉州港的这些东西，自然有相当一部分是来自印度，这是无须怀疑的。马可·波罗在这里还提到一件有趣的事：有许多人从印度内地来到泉州，目的竟然是为了在这里文身。在第三卷第二十四章，讲到德里王国的一个港口时说，“从蛮子（指中国南方）来的船，只是在天气晴朗的季节才到达这里，并力争在一个星期内，或者假如有可能的话，在更短一点的时间之内，把货物运回去”①。二十五章讲到印度马拉巴（印度西海岸）时说，该地生产胡椒、生姜、肉桂皮和棉布，“来自蛮子省的船只，带着铜作为镇船重物。而且又装运金线织成的锦缎、丝、薄纱、金银块以及许多马拉巴所没有生产的药材，他们用这些货物和这个省的商品作物物交换。”② 这就告诉我们，当时经常有中国船只到印度西海岸去，带去的主要是丝、丝制品、贵金属和药材，换回当地的特产。

阿拉伯旅行家伊本·白图泰（1304—1368）于1333年经

① 《马可·波罗游记》第231页。
② 《马可·波罗游记》第232页。

中亚地区进入印度，在德里苏丹穆罕默德·沙的宫廷为官，后又被任命为特使出使中国。他著有《游记》一书，通常称为《伊本·白图泰游记》，详细记叙了他在中亚、印度和中国等地的旅行经过。尽管人们怀疑他是否真的到过中国，但他在南印度沿海所见的情况，很多都与《元史》、《岛夷志略》中的记载相符。他记叙喀里古特城（Calicut，《岛夷志略》称古里佛，明代称为古里，今称卡利卡特，在印度西海岸）说："中国、爪哇、锡兰以及兹贝·埋赫勒人，以及也门、波斯人都至此地，真是各方商人会萃之地。"接着他还详细介绍了中国船只的大小、帆数、水手、造船地点（广州和泉州）、造船方法、船内设备等，反映了元代人的航海能力及其与南亚等地人的贸易情况。[①] 书中关于中国的见闻，也写得活灵活现，有许多地方是真实可靠的。由此看来，即使他没有到过中国，至少也说明他了解到许多中国的情况，说明当时的印度人对中国还是有一定了解的。

五　郑和宝船开到印度

明代，中国的航海事业又进一步发展，以至出现了郑和七下西洋的壮举，加强了中国与印度的交往。《明史》卷三〇四《郑和传》记载了这七次下西洋的时间："成祖疑惠

① 《伊本·白图泰游记》第489—491页，宁夏人民出版社，1985年版。

帝亡海外，欲踪迹之，且欲耀兵异域，示中国富强。永乐三年六月命和及其侪王景弘等通使西洋。将士卒二万七千八百余人，多赍金币。造大舶，修四十四丈、广十八丈者六十二。自苏州刘家河泛海至福建，复自福建五虎门扬帆，首达占城，以次遍历诸番国，宣天子诏，因给赐其君长，不服则以武慑之。五年九月，和等还，诸国使者随和朝见。”这是第一次，时在 1405—1407 年。以下六次分别在 1408 年、1411 年、1415 年、1421 年、1424 年和 1430 年。郑和七下西洋，所历 30 余国，其中包括印度的若干地区。

曾随郑和下西洋的费信、马欢、巩珍三人回国后分别写出《星槎胜览》、《瀛涯胜览》和《西洋番国志》三部书。书中详细记载了下西洋时所历各国的情况，是研究中印文化交流的重要文献。与郑和同时，侯显也曾多次奉命出使印度诸国。他主要是从陆路前往，但也有从海路前往的记录。据《明史》卷三〇四《侯显传》记载：“（永乐）十三年七月，帝欲通榜葛剌诸国，复命显率舟师以行，其国即东印度之地，去中国绝远。其王赛佛丁遣使贡麒麟及诸方物。”《瀛涯胜览》、《明史》卷三二六《外国传七》所记略同。

据《星槎胜览》、《瀛涯胜览》和《明史》等书，明代与中国（大多通过海路，少数通过陆路）发生联系的南亚国家或地区有：尼八剌国（尼泊尔）、底里（德里）、沼纳朴儿（今印度北方邦江普尔）、榜葛剌（孟加拉国及印度西孟加拉邦）、阿难功德国（在今南印度卡纳塔克邦）、柯枝（今南印度西海岸之柯钦）、小葛兰（今南印度西海岸之奎

隆）、大葛兰（今奎隆或其以南地区）、加异勒（在南印度东海岸）、甘把里（印度泰米尔纳杜邦的科因巴托尔）、西洋琐里、琐里（均在印度西南海岸）、古里、翠兰山（今尼科巴群岛）、按笃蛮（安达曼群岛）等。

下面重点谈谈《瀛涯胜览》及其作者马欢。马欢，浙江人，伊斯兰教信徒，懂阿拉伯语，在郑和的船队里担任翻译。由于语言上的关系，他对于印度的情况要比其他人了解得更多更详细。因此，他的《瀛涯胜览》在记录印度各地情况方面就比另外两部书更详细一些，文字也更多。其中，他记录柯枝国和古里国的文字，都相当于《星槎胜览》同一条目的六七倍。这样翔实的记载，为人们研究当时印度社会的政治、经济、军事、民俗等提供了第一手资料，也为人们研究中印关系史提供了极为宝贵的资料。例如，在“柯枝国”条，先记录了它的地理位置，然后记录其服饰、民居、国中五等人的地位和职业、国王的信仰、修道人的行止、气候、特产、度量衡、货币、与中国的贸易、货币兑换、婚丧之礼、农牧产品等。在“古里国”条，除了有以上这些基本内容外，还记载了永乐五年（1407）郑和在这里立碑的史实和碑文内容。此外还有关于当地饮食、乐器、法律的记录，内容丰富而生动。

明代的后期，中国与印度的文化交流主要体现在商品贸易上，而在贸易中起主导作用的则是欧洲殖民者，因为当时的中国已经显出落伍的迹象，而西方列强则纷纷东来，控制了南洋的海上交通。1557 年，葡萄牙人在澳门立足，

并以此为据点进行其欧洲—印度—东亚的贸易。1571 年，西班牙人占领马尼拉，开始其著名的马尼拉大帆船贸易，这一贸易也多少与印度有些关系。荷兰的东印度公司从 17 世纪初便开始寻求同中国贸易。1622 年，荷兰人进攻澳门失败，转而占据澎湖岛。1624 年，他们又被击败，转而占领台湾南部。他们边贸易边从事劫掠活动，在欧洲、印度、中国间牟取暴利。

六　《本草纲目》的记载

与唐代相比，中国与印度的医药交流到宋元明时期出现了不同的特点：在医学理论方面，古印度的医理到宋代时已基本被中医融合消化，元明时代更是很少有人再提。而在药物方面，这一时期的交流则更加频繁，数量可能更为可观。其主要原因是海上交通和贸易的发展，使中印间的药物得以成批量流动。

如，《元史》卷十二和卷一三一，都有印度进献药物的记载。《明史》卷三二六记榜葛剌国的“贡物”，有乳香、熟香、乌香、麻藤香、乌爹泥、藤竭、粗黄等。另据《西洋番国志》、《星槎胜览》等书，当时印度人特别喜欢中国的麝香，中国与当地人有麝香交易。

这里要特别提起的是《本草纲目》。

明人李时珍的《本草纲目》是中国历史上最著名的一

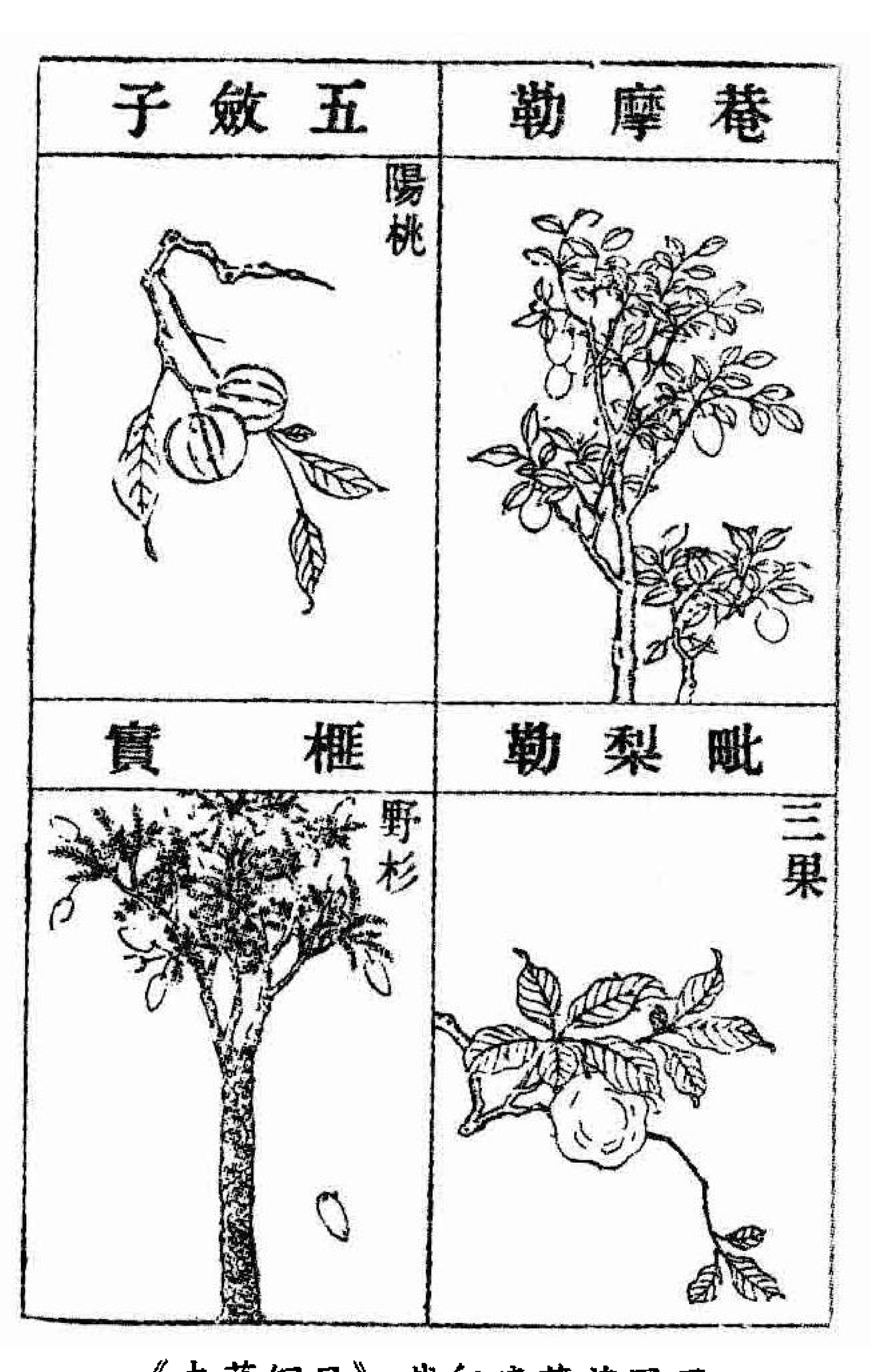
部药书，它为我国中药学和植物学的发展作出了重要贡献。此书共52卷，190余万字，收载药物1 892种，附方11 096则，附图1 100余幅。书中，李时珍根据古籍的记载和自己的亲身实践，对各种药物的名称、产地、气味、形态、栽培、采集、炮制等作了详细的介绍，并通过严密的考证，纠正了前人的一些错误。他在书中介绍和考证了许多来自印度的药物，并广征佛书，给其中许多药物注出了梵文译名，这是十分难能可贵的。因此，《本草纲目》一书也汇集了中印医药文化交流的宝贵史料。但需要说明的是，李时珍在书中所列印度传来的药物，许多都是明代以前传来的，而有些相关的古籍已经失传，这就使他的工作更加意义重大。下面举几个具体的例子。

如《本草纲目·石部》卷一一“光明盐”条写道：“《吴录》云：天竺有新淘水，味甘美，下有石盐，白如水晶。”在“消石”条写道：“升玄子《伏汞图》云：消石生乌场（印度西北一国）”。

又如《本草纲目·草部》卷一二“仙茅”条，说仙茅又名婆罗门参，“梵音呼为阿输乾陀”，“颂曰：其根独生。始因西域婆罗门僧献方于唐玄宗，故今江南呼为婆罗门参。”“颂曰：五代伪唐筠州刺史王颜著《续传信方》，因国书编录西域婆罗门僧《服仙茅方》，当时盛行。云五劳七伤，明目益筋力，宣而复补。云十斤乳石不及一斤仙茅，表其功力也。本西域道人所传。开元元年婆罗门进此药，明皇服之有效，当时禁方不传。天宝之乱，方书流散，上

都僧不空三藏始得此方，传与司徒李勉、尚书路嗣恭、给事齐杭、仆射张建封服之，皆得力。”

再如《本草纲目·木部》卷三五“诃梨勒”条，说它又名诃子，“梵言天主持来也。”“《金光明经·流水长者子除病品》云：热病下药，服诃梨勒。”



《本草纲目》载印度草药图页

同样，对郁金香、藿香、茉莉、瞿麦、曼陀罗花、白药子、天竺干姜、庵罗果、天竺桂、沉香、檀香、熏陆香、苏合香、龙脑香、阿魏，等等，都作了相应的注释和解说。类似的例子还有很多，这里不能一一列出。

总之，《本草纲目》在中印医药文化交流中的贡献主要表现为以下两点：第一，它博取前人有关记载，给以总结和辨证，尽管有时不免有牵强附会甚至误解之处，但大多数都是正确的，是有据可依，有理可循的。其对印度药物记载之翔实，征引之广泛，胜过历代任何同类书籍。第二，它收取了一些印度传入的药方，并对其制作、效力等进行介绍和评价，说明当时这些药方仍被医家采用。而一些含有印度药物的药方，则可证明当时有一部分印度药方已经汉化，融入了中医。这是两种文化交流的必然结果。

第五章

清至民国时期

从明朝后期一直到清和民国时期，中国与印度的文化交流已不如从前那样轰轰烈烈。对此，季羡林先生说："我们中国同西方的交通对象一一更换。我们不得不丢开昔日文化交流的伙伴，被迫眼睛看着欧洲，另寻新欢了。简而言之，这就是我说的'大转折'。"又说，"明清之际开始的大转折，改变了中外文化交流的'流'的性质。中国同欧洲的交流，成了一股激流，而同有传统交流关系的亚洲国家的交流，则成为一股涓涓细流，没有中断，但不强烈，大有若断若续之概。"① 情况正是如此。到了鸦片战争之后，中国对印度的关注多了，特别是戊戌变法和辛亥革命期间，中国更加注意印度，同情印度人民，并把印度沦为英国的殖民地当作中国的前车之鉴。从这时开始，中印两国人民相互同情，相互支持，在进行着各自民族民主运动的同时，也进行友好交往和文化交流，直到最后取得胜利。也就是说，从清朝末期到民国时期，中印文化交流又有了新的转机，这中间，发生了许多可歌可泣的事件。在这里，我们只能说说大概情况，介绍几件重要事件和几个重要人物。

---

① 季羡林：《中印文化交流史》第157、158页，新华出版社，1991年版。

一　中国茶叶与印度茶园

中国是世界上最早种植茶树的国家，中国人饮茶的历史至少可以上溯到汉代。然而，中国茶向南亚输出的历史似乎并不像丝绸那样悠久。学者们一般认为，饮茶的习俗，在13世纪以前，并未传至亚洲西部。直到蒙古人征服了中亚和西亚的广大地区以后，那些地区的人民才逐渐形成了饮茶习俗。印度人把茶称为chai，这和中亚突厥人、波斯人，欧洲葡萄牙人、希腊人、俄国人一样，是茶字的译音。这是中国北方的发音。说明这些人的饮茶习俗是从北方陆路传过去的。而英文中的茶叫做tea，德文中的茶叫做Thee，都是借用了中国南方的闽粤音。

唐代，中国内地的茶叶已经传入西藏。据李肇《国史补》："常鲁公使西番，烹茶帐中，赞普问曰：此为何物？鲁公曰：涤烦疗渴，所谓茶也。赞普曰：我此亦有。遂命出之，以指曰：此寿州者，此舒州者，此顾渚者，此蕲门者，此昌明者。"说明唐代藏王已非常熟悉内地的茶叶并拥有许多品种。西藏饮茶的习俗大约就是由此兴起。其时西藏与南亚若干国家和地区关系密切，茶叶完全可以经西藏道传入印度。四川、云南自古有茶，茶叶也可能经滇缅道传入印度。另外，古代有许多印度僧人来华，中国寺院中大量饮茶，他们必然受到影响。唐代，还有皇帝赐茶叶给

印度僧人的例子（《宋高僧传》卷二《智慧传》）。从这些情况可知，印度人可能很早就知道中国茶叶，也有不少人饮用过茶叶。

蒙古人喜欢饮茶，但元代时的文献并没有提到印度人饮茶的事。

明代初期，随郑和下西洋的马欢、费信、巩珍等人的书中并未记载印度人饮茶的习俗，相反倒记载了一些其他饮料，如牛乳、蔷薇露、蜜水及各种酒类等。他们观察印度民族饮食习俗甚细，如有饮茶习俗必不至于疏漏。《瀛涯胜览》“榜葛剌国”条甚至提到“市卖无茶”，《西洋番国志》亦云其国“土俗无茶”，这说明当时印度民间并未形成饮茶习俗。

明代晚期，荷兰人、英国人都从中国船运茶叶到西方，中间经印度转运。印度或许会受到他们的影响。17 世纪末、18 世纪初，欧洲饮茶之风大盛，荷兰东印度公司和英国东印度公司在同中国进行茶叶贸易上展开竞争。据丁韪良《中西闻见录选编·印度种植茶叶》：“英国采买内地茶叶，已有二百余年，频岁加多，届今增至十余千万磅，运往英京。英人早思于属国择选土地，宜于艺茶者种之，以省费而利国。嗣遣人购觅茶种，于印度昆仑山相近处试种，更雇中国善于采取与烧炼者，教土人以采烧之法。试行以来，著有成效，所收茶品，颇不逊于中华。于同治二年，种茶已有一百万磅。至同治十一年，迭增至二千万磅之多，将来获利自不可量云。”由这段文字可知，在同治二年

（1863）之前，就由英国人将中国茶种和种茶、制茶技术传至印度。又据黄遵宪编《日本国志》卷三八：“印度种茶起于泰西一千八百三十四年，至今五十余年矣。先是，侯爵某上书政府，首倡其议，英国从其言，遂选英人及印度人十三名为委员。阿朔昔州旧有茶树，当印度未入英国版图时，于千八百二十四年缅甸之役，炮船长官巡察其地，并携茶种归告政府。及是，所遣委员遂于阿朔昔州先建数所苗园，并开小制场。至三十七年，渐通制造焙炼诸法，又遣员往中国福建厦门购种种之，渐及东北诸州。其后，政府决议以移植中国种为便，又往安徽、杭州、宁波、福建武夷山购觅良种，植于西北诸州。尔后考论工拙，争以金牌为赌物，植物家又考究树质佳否，土宜如何，一一论究中国焙炼之法，政府并译其书布告于众。凡种茶之地，虽在绝域深山，政府皆开通道路以便运输。人民亦争自奋发，益求良法，佐以机器。至千八百六十九年，印度茶之名竞噪于世。”由此可知，印度阿萨姆（阿朔昔）地区早在1824年以前即已有茶树，而英国人正式将中国茶种引进印度是在1834年，1837年以后又进行大规模引进，遂使茶园遍布印度东北、西北各地。

二　印度的鸦片和鸦片战争

从明末到清初，中国东南海上贸易处于被动局面，而

葡萄牙人、荷兰人和英国人则控制着海上贸易的主导权。当时的中国商贸船只基本上都是舢板，不能远航，最多不过到东南亚一带，所以西洋人称中国当时的贸易为“舢板贸易”。在这种情况下，中国与印度的商品交易便主要靠西方人转手。当时中国输往印度的商品主要是茶叶、丝绸、药材和瓷器；而印度输入中国的商品则主要是棉花、糖和布匹。在上述中国货物中，大部分被运往欧洲，在印度销售的只是少量。

在鸦片战争之前，英国人在同中国和印度的贸易中以贵金属换取中国和印度的货物，虽然攫取了暴利，但也出现了贸易逆差。为解决这一问题，他们在鸦片和棉花上寻找出路，终于导致鸦片战争。

印度鸦片早在 18 世纪前期即输入中国。乾隆三十年（1765）以前，每年输入数量不超过 200 箱，多作药用。到嘉庆元年（1796），由于中国吸毒者益众，朝廷开始限制进口。1770—1789 年，由孟加拉输出的鸦片从 1 400 箱增加到 4 000 箱，其中多数运往香港，再转销中国其他港口。鸦片贸易给英国商人和印度商人带来巨大利益，印度各地竞相种植罂粟、加工鸦片。1830—1834 年，从印度输入中国的鸦片数量为 17 000 箱；1835—1839 年，输入 26 000 箱。而此时，中国也已开始了鸦片种植。1840 年的鸦片战争以中国失败告终，鸦片输入量又逐年猛增。五口通商时期，鸦片输入的主要口岸由广州改为上海，1854 年 7 月—1855 年 6 月，上海进口鸦片总值白银 911 万两。1858 年，中英签订

《通商章程善后条约》，鸦片成为合法商品大量输入中国，1880—1881年度，印度输入中国的鸦片达105 507箱，价值约14 320万卢比。到1884年以后，印度输华鸦片数量开始逐渐减少，因此时中国已增加罂粟的种植量。1890—1891年度，印度出口鸦片85 873箱，价值9 260万卢比。20世纪初，中印政府签约削减鸦片贸易量，1910—1911年度，印度出口鸦片43 921箱，价值12 760万卢比。到第一次世界大战前，已减至4 000箱以下。

从这些数字可以知道，印度的鸦片生产及其输入中国，都是英国人一手操纵的，他们是最大的受益者，而中国人民是最大的受害者；鸦片贸易不仅使中国的白银大量外流，也毁坏了人民健康，而鸦片战争则更使中国走向衰落。这一时期，除了一些物质交流外，谈不上中印文化交流。可以说，从清朝建立到鸦片战争之前，中国与印度几乎没有官方的直接交往，只是从陈伦炯的《海国闻见录》（1730年刊出）和谢清高口述、杨炳南笔录的《海录》（1820年刊出）等书中知道，中国人在那近200年时间里并没有忘记印度，也还有人到那里去旅行考察。当然，西藏和新疆等边境地区的经常性民间往来，以及商人、民工等到那一带做生意、谋生甚至定居的可能仍大有人在，只是这方面的文字记载不多罢了。鸦片战争以后，中国开始了受列强宰割的时代，而印度也完全变成了英国的殖民地。

在这一时期，中印间的交往虽然减少，但中国人对印度的关注尚为深切。鸦片战争前后，中国先进的知识分子

以强烈的忧患意识体恤国情，观察世界，其中不乏对印度的关注。魏源于1852年完成了百卷巨著《海国图志》，其中第十九至二十二卷介绍了英国人征服印度的过程、英俄对印度的争夺、五印度各国的概况等；二十九和三十卷则详细介绍了五印度的历史沿革。鸦片战争以后，1879年3月至9月，黄茂材等一行六人受官方差遣在印度考察。这是近代史上受官方派遣去印度的第一起事件。黄茂材著有《印度札记》、《游历刍言》、《西徼水道》等，介绍了他在印度看到的许多新鲜事物。1881年7月，马建忠、吴广霈受清廷派遣在印度停留25天，交涉鸦片事务。回国后，马著有《南行记》，吴著有《南行日记》，写出了他们在印度的见闻。1889年，薛福成被任命为出使英、法、意、比四国大臣，黄遵宪被任命为驻英二等参赞。1890年，二人同船西去。后来，二人均有涉及印度情况的著作。1898年戊戌变法前后，康有为和梁启超都十分关注印度问题，有关著作很多，在中国很有影响。

鸦片战争当中及其以后，印度也不时有人到中国来，加之印度报刊的介绍，印度方面对中国的了解也逐渐加深。在第二次鸦片战争中，英国人派往中国的军队中有不少印度士兵。他们是被驱使来镇压太平天国革命的。但其中有许多人来华后发现自己被利用了，加之同情太平天国革命，便掉转枪口与太平军一起作战。当时在太平军中有不少印度士兵，有的甚至为了中国的革命而献出生命。1893年，印度近代著名的哲学家辨喜曾来过中国。他是近代印度民

族主义者中最早来华的人物，他在自己的著作中表达了他对中国人民的同情和友好情谊，并预言中国人民将有一个伟大的未来。他的思想在印度早期的知识分子中有一定的影响。1900 年，中国爆发了义和团运动，英国又从印度调集来军队镇压。英军中的印度士兵多数是不情愿的。当时有一个士兵把他在中国的见闻用印地文写成日记，回国后在印度发表，题为《在中国的十三个月》。书中揭露了英国人的暴行，对中国人民寄予极大的同情，也介绍了中国当时的一些情况。

总之，从这一时期到辛亥革命前后，由于中印间的往来接触和各种新闻报道，使彼此间增进了了解和同情。

三　康有为登上大吉岭

戊戌变法又称“百日维新”，发生于 1898 年，其主要代表人物是康有为及其弟子梁启超、谭嗣同等。

康有为很早就关心印度问题，他在其自编年谱“光绪十年（1884）”条下写道：“早岁读宋元明学案、《朱子语类》，于海幢华林读佛典颇多，上自婆罗门，旁收四教，并为算学，涉猎西学书。”其后，于光绪十六年（1890）著《婆罗门教考》。在戊戌变法之前，他在《京师强学会序》和《保国会序》等文中曾反复强调，中国要以印度为前车之鉴，尽早实行变法，以免亡国。

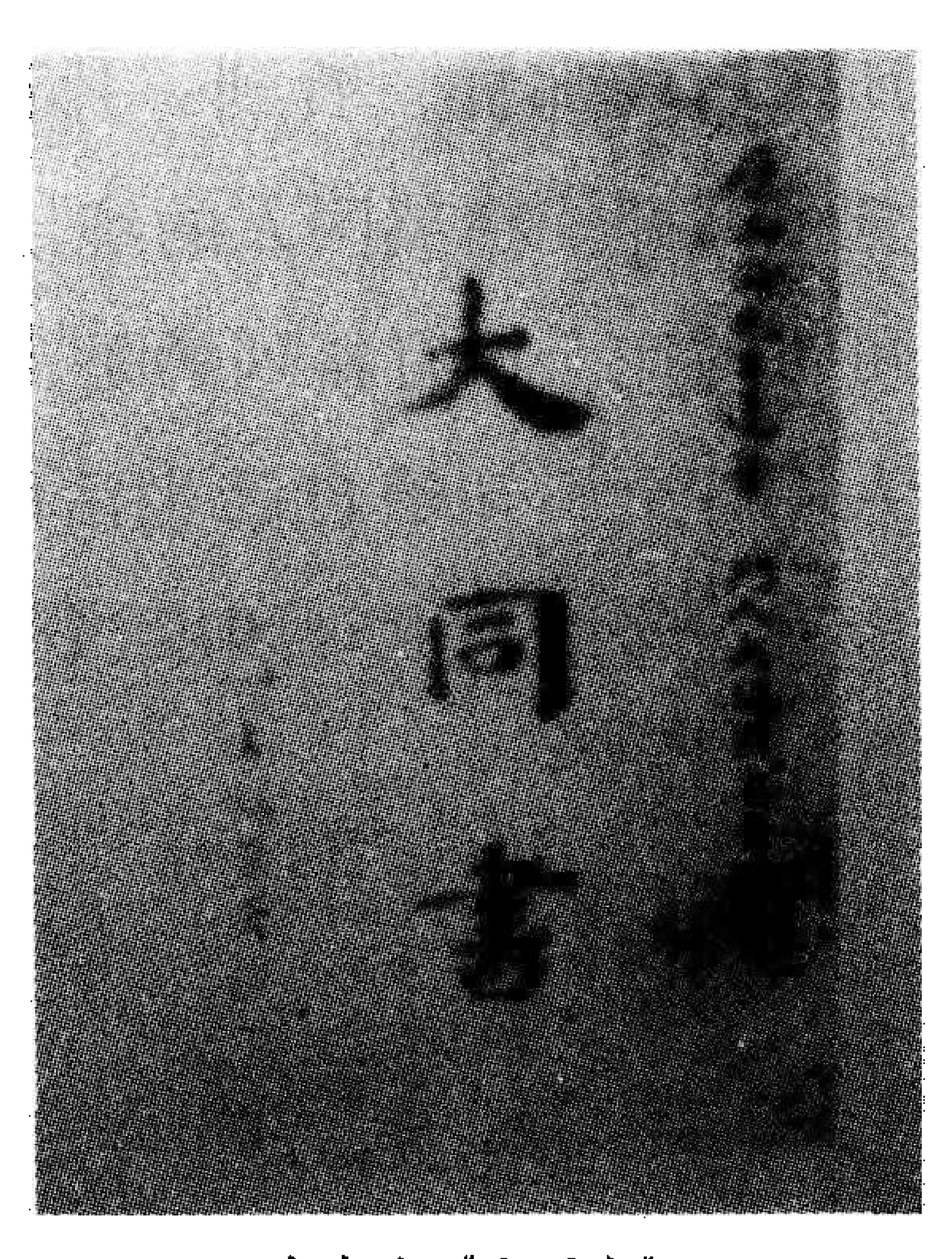
梁启超也在《论不变法之害》中说："印度，大地最古之国也，守旧不变，夷为英藩矣。"康有为又多次上书光绪，分析印度亡国的原因。1895年5月，他在《上清帝第二书》中说："才智之士多则国强，才智之士少则国弱。土耳其天下陆师第一而见削，印度崇道无为而见亡，此其明效也。"

经康有为梁启超等人的不懈努力，光绪帝变法维新，但由于西后为首的保守派势力强大，变法失败。康、梁二人流亡海外。1901年，梁启超发表《灭国新法论》，指出，印度亡国乃因英人之"灭国新法"，"英人之灭印度，非以英国之力灭之，而以印度之力灭之也。""盖当其侵略之始，攻印度人者印度人也，当其戡定之后，监印度人者印度人也。"在同年发表的《瓜分危言》中再度告诫国人，要"视印度及诸亡朝之覆辙"，防止列强"以支那人伐支那人"。同年，康有为避祸槟榔屿，10月底，乘桴浮于海，前往他向往已久的印度。

1901年11月初，康有为抵达印度加尔各答，月底，居住于印度东北避暑胜地大吉岭。他在印居住达一年半，周游各地，并写下《印度游记》和《须弥雪亭诗集》，著名的《大同书》也在此期间整理完毕。他在《印度游记·序》中说："中国人之游印度者，自秦景、法显、三藏、惠云而后千年，至吾为第五人矣。"他对中印文化交流的掌故似乎不大清楚，加之无资料可查，文中难免有与史实相参差处。但却可以看出，他以"第五人"自居，是怀着一种沉重的

历史使命感去周游印度的。

《印度游记·序》中还说："今则海道大通，自粤来卡拉吉打（加尔各答）者，月有汽船六艘，海波不兴，如枕上过。粤之木工、履工集于印者数千人。吏于卫藏或商人多假途出入，岁月相望，视如门户，然而无一人记印度之教俗、文字、宫室、器用，发其祖父子孙，镜其得失别派，以资国人之考镜采择，以增益于我文明"。这说明，至少在1901年前后，广东已有定期直驶印度的客轮。当时有数千名广东打工者聚集在那里。可知，印度的许多华侨，大约多在这一时期流入。另外，在西藏做官和经商的人，也常常以加尔各答为中转站。



康有为《大同书》

参观完泰姬陵和阿格拉堡之后，康有为写了一首绝句：

遗庙只存摩诃末，

故宫同说沙之汗；

玉楼琼殿参天影，

长照恒河月色寒。

诗中，"摩诃末"为穆罕默德之异译，此处指阿格拉堡的清真寺；"沙之汗"即印度莫卧儿王朝第五代皇帝沙·贾汗。

康有为满以为这次来到印度，可以与他在中国书籍中所了解的那样，看到一片西方净土，看到佛教的兴旺。他觉得，即使在英国人的统治下，也不至于看不到佛教信徒。可让他完全没有料到的是，佛教在当时的印度已荡然无存，人们甚至不知道自己生活的这片土地上曾经有过佛教。他失望、悲愤，也对印度当时的现状不满，又写下了这样的诗句：

黄面黑足披白毡，

尘沙遍地来乞食。

当时瞿昙率徒游，

而今扫地无佛迹。

1909 年 6 月，康有为游锡兰。9 月，再次游印度，并赋诗：

匪兕虎耶游旷野，

又何沙矣再西游。

庄严净土成淫祀，

胜会灵山今冷秋。

全印无僧无佛法，

有生尽劫尽离忧。

本来不作生天想，

为拯斯人甘狱囚。

这里，他再次流露出对中国、对印度现实的不满和悲痛，并流露出我不下地狱谁下地狱的使命感。

康有为一生不忘以印度沦为英国殖民地的历史教训儆

戒国人,《大同书》开卷即曰:“康有为生于大地之上,为英帝印度之岁。”直到1921年,在他致赵恒惕的文中还说:“吾国人寡至印度,不知印度之所以亡,而不戒也……中国既有军阀专制,则只有割据之军治,而民治无自而生,故军阀未除,自治二字不必假用……诸公未至印度,不知印度以分裂内争,自亡其国百年之惨也。吾遍游五印度,居之十五月,乃粗知之也。印人苦难万千,不能一二数也。公等必欲举吾中国万里之土,四万万之民,投而为奴,使从印度之后,听人鱼肉,则日倡联省自治之说可也。”从这段文字也可以看出,康有为以爱国之心兼顾印度,对印度人民受英国人统治和剥削的处境是非常同情的,这代表了当时中国人民的感情。

四 孙中山、章太炎与印度

辛亥革命的领袖中,孙中山和章太炎是最关心和了解印度问题并与印度革命者颇有交往的二人。孙中山有若干文字谈论印度问题。如《中国存亡问题》中,他说:“印度之经营,乃自一公司始,资本裁七万镑耳。中间有葡萄牙之先进,复遇法、荷之东印度与为竞争。适印度小国互相攻击,而皆借助于外人。克雷夫,印度公司中一书记也,凭其智力,煽构印度诸王,假以资粮器械,已则乘之收其实权。”“英之所以为帝国者,在印度不在英伦”;“英国经

济之基础，即其国家之命脉，在于印度”；“英国若无印度，即不成为帝国矣”，“大英帝国亦惟有瓦解而已。”时至今日，事实证明了中山先生的预言。



孙中山像

1905 年，孙中山自欧洲赴日本，在东京成立了中国同盟会。其时，印度留日学生越来越多，并有一些革命者前往。“孙逸仙能把出现在远东许多国家里面的问题综合起来加以研究，这些问题都有许多共同点，孙逸仙因此成了一群来自朝鲜、中国、日本、印度、泰国、菲律宾的青年学生的热情鼓动者之一。”辛亥革命后，印度志士仁人给孙中山以很高评价，国大党领袖奥罗宾多·高士和其后的国大党领袖甘地都把孙中山看作是现代中国的缔造者，把他比作印度的提拉克。

当时印度的秘密革命组织中流传着这位伟大的中国领导人的许多事迹。1911 年，孙中山在美国檀香山时，会见了印度革命家哈尔·达雅尔。后者于 1913 年在旧金山成立卡德尔党，旨在推翻英国殖民统治。同年该党在萨克拉门多举行会议，会议厅里悬挂的世界伟人肖像中，有中国的孙中山、前苏联的列宁、意大利的马志尼和 1857 年印度民族大起义的领袖章西女王、唐地亚·托比等。

孙中山在“二次革命”失败后即东渡日本，1916 年回国。在此期间，又有不少印度革命者与他接触。如，著名革命家拉·比·鲍斯等，都与孙中山有着深厚的友谊。特别是鲍斯，在遭英印政府通缉时逃亡日本，曾得孙中山鼎力相助。他于《革命之印度》一书中忆道：“余抵日后，得与同是亡命于日本之孙文氏订交，荷孙氏之援助，殊非鲜少。当时孙氏对余之安全问题非常焦虑，盖英国政府对余早经悬红购缉，印度之车站警署，均有余之照片标贴示众，余之行踪若一旦为英政府所探知，则必向日政府要求过渡故也。”此后，孙中山回国，因忙于国内事务，没有再与印度友人联络。但他对印度的关注却始终未曾减少。

1921 年，他在讲演中说：“观最近英文报所载，印度人之革命而被英国政府逮捕者，为数达六百余人。可见印度之革命精神，颇有进步，未必终为英国所屈也。”此外，他还在各种场合的演讲中经常提到印度，赞扬印度的觉悟和独立运动的发达。第一次世界大战后，英国洋洋得意，势力显赫，但孙中山却指出：“现时象埃及、印度这样的国家，处于英国人大武力压制之下，所以一时不能成功。假若英国一时衰弱了，埃及、印度不要等五年，他们马上就要推翻英国政府，来恢复自己的独立地位。”这一预言同样为历史所证实。1923 年，他写道：“受屈人民当联合受屈人民以排横暴”，“在亚洲，则印度、支那为受屈者之中坚。”

1924 年，泰戈尔来华，孙中山写信给他说：“我极为希望在您抵华时，能获得亲自迎接您的特殊荣幸。向学者表

示敬意乃是我们的古老风尚。但我将欢迎的您，不仅是一个曾为印度文学增添光辉的作家，而且还是一个在辛勤耕耘的土地上播下了人类未来福利和精神成就的种子的杰出劳动者。”

1925 年，孙中山与世长辞。1927 年，国民党和广东革命政府的代表利用布鲁塞尔世界被压迫民族大会之机与尼赫鲁接触，以两国民族主义力量的名义发表中印联合宣言，实现了孙中山生前遗愿。1929 年，国大党工作委员会通过决议，派代表参加孙中山的葬礼。国大党领导人奇·达斯曾在悼文中赞扬他不仅是中国革命的伟大领袖，也是“亚洲人民之精神领袖”。

章太炎早在 1902 年旅日时即与印度志士交往，研讨两国前途，印度友人曾对章太炎说：“诸君来此勉自修学，吾国长已矣，贵国则尚可图也。”1906 年他再度赴日，与印度志士结交更广更深，其中有释迦氏、带氏、钵逻罕、保什（即前文的鲍斯）等。此时他出任《民报》主编，时常著文介绍和评论印度问题。当时他提出中印联合的主张，写出《支那、印度联合法》、《答祜民书》两篇文章。1907 年至 1908 年，又写出《印度中兴之望》、《记印度西婆耆王纪念会事》、《印度独立方法》等文章。仅 1908 年 6—10 月间，《民报》转载印度报刊文章和传单达 18 篇，章太炎的目的是“使汉族同志得以参观，亦令梵种义声暴著海内。”他在《印度中兴之望》中说：“东方文明之国，荦荦大者，独印度与中国耳。言其亲也，则如肺腑；察其势也，则若辅车。

不相互抱持而起，终无以屏蔽亚洲。”

1907年4月，中印革命者在东京带头创立亚洲和亲会，与会的中国人有章太炎、张继、刘师培、何震、苏曼殊、陶冶公、陈独秀、吕公侠等，印度人有钵锣罕、保什、带氏等，此外尚有日本、越南、缅甸、菲律宾、马来亚、朝鲜等国志士。章太炎亲自为和亲会撰写了《亚洲和亲会约章》，树起了反对帝国主义和“互相扶持，使各国独立”的旗帜。

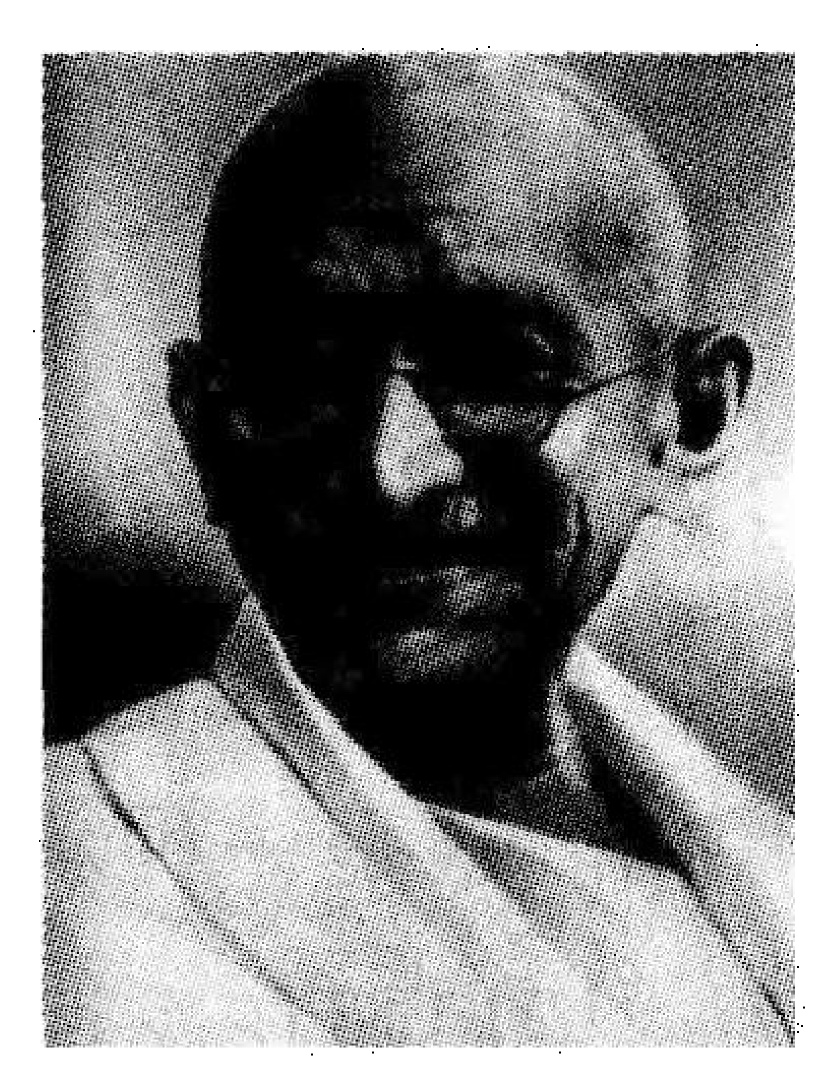
章太炎与《民报》在近现代中印思想交流中起过重要作用。这是一种承上启下继往开来性的作用。如果说康有为、梁启超在戊戌变法之前对印度的有关论述还只限于对印度国情的介绍，把印度国情作为一种前车之鉴用以警示皇帝和国人的目的，那么，章太炎在戊戌变法失败后不久与印度友人的接触交往，以及在《民报》上连篇累牍地翻译印度的文章和发表印度问题的评论，则不仅是对印度国情的单方面介绍，而且是实实在在的思想交流。①

五　甘地主义在中国的反响

20世纪20年代以来，甘地之名在中国很响亮。据统计，从20世纪20年代到40年代，中国出版有关甘地及其

① 本小节根据林承节先生《中印人民友好关系史：1851—1949》第七、八、九章编写，北京大学出版社，1993年版。

主义的书籍达27种，仅罗曼·罗兰的甘地传记就有3个译本，而甘地的自传则有4个译本。当时的《东方杂志》刊登有关文章不下六七十篇，并一度辟有《甘地与新印度》的专栏；1948年当甘地遭暗杀后，又有纪念文章13篇。


甘地像

甘地在中国有如此大的影响，原因之一是中国人民对友好邻邦印度始终怀有深情。而他对中国也给予极大的同情和声援，对中国的未来充满希望。1937年4月14日，泰戈尔创办的国际大学举行中国学院成立典礼，甘地得知消息，提前给泰戈尔写信表示祝贺："愿中国学院作为印中结合的象征"。同时他还给在国际学院工作的谭云山写信："是的，我们确实需要促进中印两国人民的文化联系。你们的努力诚可钦佩。"7月，当抗日战争爆发的消息传到印度时，他说："中国已经在抵抗日本侵略者了。胜利一定属于中国人民，因为真理在你们一边!"对日本法西斯侵略中国的行径，甘地曾在各种场合多次予以谴责。

1920年，印度国大党采纳了甘地的"非暴力"和"不合作"的反英斗争策略。当年12月，"不合作运动"开始。这一运动引起了中国思想界的密切关注，各报刊连续登载有关消息和评论。自1920年至1926年，仅《东方杂志》发表的有关文章即约30篇。这一时期的文章如《印度民族运动领袖甘尼地》，不仅介绍了甘地其人，还刊登了他的头

像。文章指出，甘地是印度自治运动的中枢，是不合作运动的首创者；他笃信宗教，主张爱国主义；他蔑视富贵和安乐，一意行善，不畏强暴；他深得印度民众敬佩，使英国当局惧怕。《印度自治自治运动》一文又说："甘氏为一急进派，而亦理想家，主张印度不仅自治而且独立。"从1921年开始到1925年，在我国的思想界展开了一场关于甘地和甘地主义的大论争。许多人在《东方杂志》、《向导》、《新建设》、《少年中国》、《前锋》、《中国青年》、《国闻周报》等报刊上发表意见，有些意见是十分尖锐和对立的。这场激烈的论争说明，中国的民族主义者和革命派十分关心印度的前途，十分重视印度独立运动中出现的问题。争论中的各种意见尽管分歧很大，但都希望印度的运动能顺利发展并取得成功。

1929年12月，印度国大党通过了关于开展第二次不合作运动的决定。1934年5月，第二次不合作运动失败。对于甘地领导的第二次不合作运动，《东方杂志》亦有强烈反响，自1929—1932年，发表评论、通讯等文章有二三十篇，这一阶段发表的好文章具有三个特点：一是鲜明而又理性地支持并赞同印度民族运动。二是研究比较深入，论析接近本质。三是受共产国际的影响，批判甘地"右派"立场的倾向明显加强。①

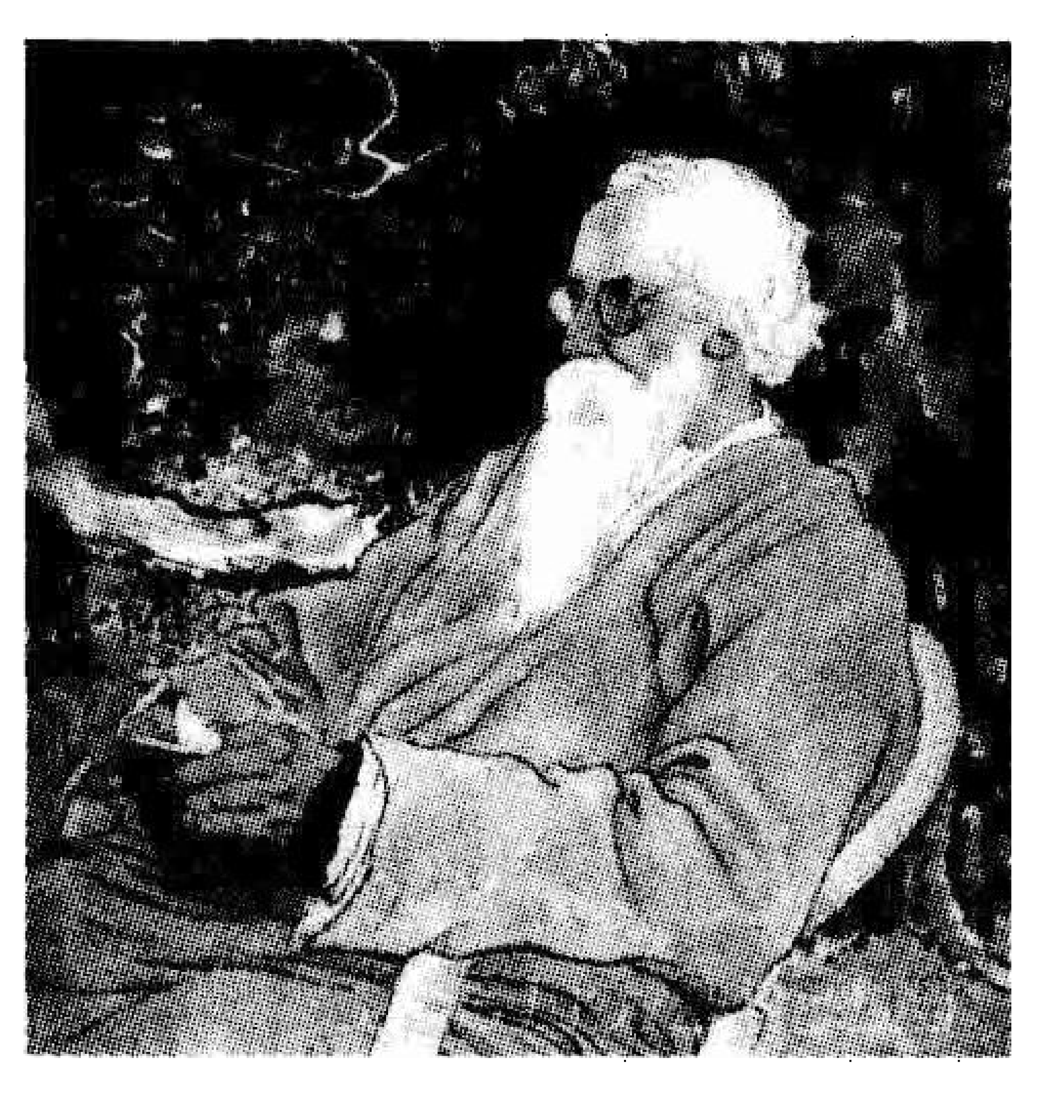
---

① 本小节据林承节先生《中印人民友好关系史：1851—1949》第十章编写，北京大学出版社，1993年版。

六　泰戈尔访华的风波

可以说，在古代的印度人中，对中国影响最大的是释迦牟尼，近现代影响最大的就是泰戈尔。泰戈尔是一位诗人，又是一位小说家、戏剧家、画家、音乐家，还是一位哲学家。他不仅在印度享有很高的威望，也在世界具有广泛影响，其中包括对中国的影响。泰戈尔为中印文化交流做了许多事。这里重点谈谈他的访华和他对中国文学界的影响。

泰戈尔是近代中国与印度文化关系史上具有特殊地位的人物。正如林承节先生所说："直到1924年，中印两国人民重建友谊的努力主要集注于政治方面；在文化方面，虽然中国知识界已开始翻译介绍印度文学作品，两国文化人士间仍无正常交往。1924年，印度著名诗人泰戈尔访华是个转折点。这次访问打开了两国文化交往的通道。自此以后，两国人民发展友谊的内容大大拓宽了。"[①]



泰戈尔像

① 林承节：《中印人民友好关系史：1851—1949》第150页，北京大学出版社，1993年版。

泰戈尔于19世纪80年代开始写作，20世纪初进入黄金时代。1912年，由诗人自译为英文的《吉檀迦利》轰动欧洲，1913年获诺贝尔文学奖。对此，我国文学界立即作出反响，1913年《东方杂志》第10卷第4号上刊登出钱智修的文章《台莪尔氏之人生观》，是我国最早介绍泰戈尔生平和思想的文章。1915年，陈独秀在其主编的《青年杂志》第1卷第2期上译介了泰戈尔诗4首，是我国对泰戈尔著作的最早译介。1917年，《妇女杂志》第3卷第6—9期上连载了天风、无我译的三篇小说。1918年，《新青年》第5卷第3期上刊出刘半农译的泰戈尔诗二首。1920年以后，泰戈尔的诗歌、小说、戏剧、论文、书信、讲演、自传等被大量译介过来。当时登载泰戈尔著作的杂志有30余种。其中主要有：《小说月报》、《东方杂志》、《文学周报》、《晨报》副刊和《少年中国》等。当时的译者主要有郑振铎、赵景深、施蛰存、刘大白、叶绍钧、沈泽民、沈雁冰、许地山、徐志摩、瞿世英等。

然而，1913—1923年的译介仅仅是中国“泰戈尔热”的开始。泰戈尔1924年来华访问才把这场“泰戈尔热”真正推向高潮。这里还牵扯出一位中国现代文学史上的名人来，他就是风流才子徐志摩。通过这次访问，泰戈尔和徐志摩结下了深厚的友谊。

正由于泰戈尔对中国人民一贯友好，所以才于1923年63岁的时候萌生了来中国访问的强烈愿望。这年4月，他派时任印度国际大学乡村建设指导的英国人恩厚之来华，

向北京大学表示了访问中国的意愿。但当时北大没有能力接待泰戈尔的代表团。于是，恩厚之找到了曾在英国剑桥大学读书的徐志摩。徐志摩找到恩师梁启超所在的讲学社。讲学社是由梁启超、蔡元培、汪大燮三人发起的，汇聚了一批中国思想界和文化界名流，原就计划每年聘请一位国际知名学者来华讲演，因此他们很高兴地发出邀请，热切地期盼着泰戈尔的来访。同时，由蒋百里、周作人、朱希祖、耿济之、郑振铎等人联合发起成立的文学研究会也要参与接待。7月，徐志摩给泰戈尔写信说："我已答应了讲学社，在你逗留期间充任你的旅伴和翻译。"所以，在后来泰戈尔访华的近50天里，徐志摩一陪到底。

为迎接泰戈尔，《小说月报》于九十月间连续刊出两期《泰戈尔专号》（上、下），郑振铎、沈雁冰、徐志摩、王统照、胡愈之等纷纷发表文章、译作表示欢迎，并介绍了泰戈尔的生平和思想。在10月号《小说月报》上，徐志摩发表了《泰戈尔来华的确期》一文，说他10月中才收到泰戈尔9月初给他的信，定于来年二三月动身来华。

1924年3月7日的《晨报副刊》上登出徐志摩的《泰谷尔来信》，报告了泰戈尔来华的准确时间和随行人员。3月21日，泰戈尔一行6人如期从加尔各答乘船出发。随行的5人有印度国际大学的梵文学者克提·莫亨·沈教授、国际大学艺术学院院长南达拉尔·鲍斯先生、加尔各答大学历史学家卡里达斯·纳格教授、恩厚之和美国社会工作者葛玲小姐。

4月8日，船抵香港时，孙中山在广州因病不能前去见面，便派特使送信去表示了诚挚的欢迎，并邀请泰戈尔到广州做客。因轮船在港停留时间短暂，二人未得见面。4月12日上午，泰戈尔抵达上海，受到文学研究会、上海青年会、江苏省教育会等单位的欢迎。徐志摩担当泰戈尔的翻译，王统照负责编辑整理泰戈尔的讲演。前去迎接的主要有张君劢、郑振铎、瞿世英、殷芝龄、刘湛恩、潘公弼等。当天下午，由徐志摩等人陪同去龙华赏桃花。

13日下午1时，侨沪锡克人召开欢迎会。4时，泰戈尔又接着参加文学研究会等团体举行的欢迎会。欢迎会在张君劢的宅邸举行，到会者百余人。会上，张君劢先致欢迎词，泰戈尔发表讲话，他激动地说："今天是我的欢喜的日子，我多多感谢你们把我从遥远印度请到你们的国家，这真是我的难得的福气。""我记得千年前那一天，印度献给你们他的情爱，契结了不朽的友谊……在这千年内，我们往来的道上也许满长了蔓草，但我们却不难发现往来的踪迹。我们共同的事业就在袪除我们胸膈间壅积着的杂欲，再来沟通这名贵的情感交流。"他对中国满怀希望，说："我相信你们的前途有一个伟大的将来"，"我盼望有一天你们的民族兴起，表现你们内在的精神，那是我们与有荣华的一桩盛事。"①

① 转引自林承节：《中印人民友好关系史：19851—1949》第155页，北京大学出版社，1993年版。

4月14日，徐志摩和瞿世英陪同泰戈尔一行在杭州游览西湖。次日，游览灵隐寺等名胜。泰戈尔在灵隐寺发表了题为《飞来峰》的讲话。16日，浙江省教育会举行欢迎会。4月17日回上海，18日商务印书馆举行欢迎会。19日乘船赴南京，20日到，上午游明孝陵，下午泰戈尔在东南大学演讲，听众达三千余人。晚9时乘火车北上，22日晨抵达济南，下午泰戈尔在省议会发表演说，听众反响热烈。


泰戈尔与辜鸿铭（右二）徐志摩（左二）等人

4月23日傍晚，泰戈尔一行到北京。蒋百里、林长民、陈源、林玉棠、张逢春，北大、北师大教授和学生，各团体代表，以及英美日各界人士，共有四五百人在北京东站迎接泰戈尔，气氛十分热烈。到京之前，梁启超已在天津站等候并表示了欢迎。25日中午，英美协会欢迎泰戈尔一行；下午梁启超、蒋百里、熊希龄、汪大燮、范源濂等在北海静心斋设宴款待泰翁一行，胡适等40余位社会名流作陪。26日下午，北京佛化新青年会邀请泰戈尔在法源寺赏丁香。

在此期间，泰戈尔曾与杨丙辰、梁漱溟一起谈论儒家学说，又与张相文、沈钧儒一起讨论过佛教对中国的影响等问题。他谦虚好学、不耻下问，非常关心中国的现状和未来。

27日上午，末代皇帝溥仪请泰戈尔游故宫御花园，并宴请。晚上在海军联欢社参加北京文学界举行的公宴。28日，泰戈尔在先农坛与北京学生见面并发表演说，听众有两三千人之多。29日上午，北京美术界举行欢迎茶会，并请泰戈尔参观特地为他来华举办的书画展，著名画家凌文渊介绍了中国画的成就和特点。齐白石、陈半丁、姚茫父等绘画大师都出席了欢迎会。下午，溥仪的英文老师庄士敦招待泰戈尔一行，北京知识界多人作陪。晚，泰戈尔一行移居清华，拟在那里居住一星期。安排泰戈尔住清华的目的是想让这位老人安静地休息一下。在这期间，泰戈尔的活动较少，可以在清闲中与清华的学生聊天。徐志摩也没有整天陪同，而是偶尔过来照料一下。

5月8日是泰戈尔64岁诞辰，此前他又回到城里住下。在京的文化界人士要为他庆祝生日。这一天，人们聚集在北京协和医校礼堂，由胡适担任会议主席。大家为泰戈尔准备了一份寿礼，有19张名画和一件名瓷。梁启超还特地为泰戈尔赠送一个中国名字——竺震旦。他解释说，印度人原先称呼中国为“震旦”，不过是“支那”的音译，但选用这两个字有很深的象征意义。“震”是在阴霾的状态中哗然一震，万象昭苏；“旦”是刚在扶桑沐浴的丽日从地平线上涌现出来。“竺”的意思是天竺，即印度。他的讲话博得热烈的掌声。泰戈尔在掌声中上台讲话，说这是他最高兴的日子，他有了一个象征中印团结友爱的名字，他要为中印文化交流进行不倦的努力。为庆祝泰戈尔的生日，徐志

摩、林徽因、张歆海等人还特地赶排了泰戈尔写的剧本《齐德拉》，在他生日这天用英语演出。

20世纪60年代初，梅兰芳先生回忆了这段往事。就在这次聚会上，泰戈尔对梅兰芳说："我希望在离开北京前，看到你的戏。"梅兰芳便邀请泰戈尔观看他新排演的《洛神》。几天后（18日?），泰翁一行便在开明戏院观看了《洛神》，并留下很深很美的印象。他到后台向梅兰芳表示感谢，说："我看了这个戏很愉快，有些感想，明日再谈。"5月19日，泰戈尔一行即将离开北京，中午，梅兰芳、姚茫父、郑振铎等为贵宾们设宴饯行。宾主一起谈论起艺术，然后是馈赠诗画。南达拉尔·鲍斯应梅兰芳之请当场画了幅《如来成道图》。泰戈尔在听了梅兰芳《洛神》的音乐和唱腔后就酝酿了一首小诗，趁此机会赠送梅兰芳。他先用孟加拉文写成，又自译为英文。并用中国的细毛笔写在一柄纨扇上。解放后，梅先生拿出自己珍藏的扇子请吴晓铃、石真夫妇看，石真女士从孟加拉文将诗译成中文，如下：

亲爱的，你用我不懂的
　　语言的面纱，
　　　　遮盖着你的容颜；
正像那遥望如同一脉
　　缥缈的云霞，
　　　　被水雾笼罩着的山峦。

梅兰芳则把自己的几张唱片赠送给泰戈尔，如今，这些唱片仍保存在国际大学艺术学院的博物馆里。19日当晚，

梅兰芳与大家一起前往车站送别。依依惜别之际，泰戈尔紧握梅兰芳的手说："我希望你带了剧团到印度来，使印度观众能够有机会欣赏你的优美艺术。"①

5月21日傍晚，泰戈尔到太原。在太原期间，泰戈尔在文瀛湖公园作了一次讲演，参加了教育机关的欢迎会，游了晋祠，还会见了阎锡山。5月25日，泰戈尔到达汉口，26日作了一次演说。28日回到上海。30日晨启程赴日本。徐志摩陪同前往日本，之后又送泰戈尔到香港。

1924年，泰戈尔返回印度以后，给徐志摩来信说："我在中国所获得的最珍贵的礼物中，你的友谊是其中的一件。"1925年2月，国际大学将泰戈尔在华期间的演讲整理出版为《泰戈尔在华演讲集》。在书的扉页上，泰戈尔写道："感谢我友徐志摩的介绍，得与伟大的中国人民相见，谨以此书为献。"的确，这次泰戈尔访华，徐志摩尽了自己最大的努力。他到处奔走，发动了自己所有的社会关系，又全程陪同，做翻译，当导游，很为泰戈尔的身体健康着想，安排得周密适当。在密切的接触和交往中，泰戈尔对他不仅心存感谢，也引以为忘年之交。

1925年，泰戈尔约徐志摩在欧洲见面，但始终没有见到。

1928年，徐志摩经日本去美国、欧洲访问。回来到印度去看望泰戈尔，在加尔各答和国际大学住了3个星期。

---

① 梅兰芳：《忆泰戈尔》，载《人民文学》，1961年5月。

1929年3月19日，泰戈尔到日本、加拿大讲学，途经上海，特地来看望徐志摩。徐志摩夫妇与胡适一起到码头迎接。徐志摩夫妇特意为泰翁布置了一个印度风格的房间，但泰戈尔却不喜欢，而要住在徐志摩夫妇的卧室里。这次在上海停留期间，泰戈尔在徐志摩夫妇的纪念册上留下两件弥足珍贵的墨宝。一是泰翁用毛笔画的自画像，大半个身子，像座小山。画的右上角有诗人用钢笔书写的一首小诗，汉语的意思是："小山盼望变成一只小鸟，摆脱它那沉默的负担。"还有一幅是用孟加拉文写的诗：

路上耽搁樱花谢了

好景白白过去了

但你不要感到不快

（樱花）在这里出现

可见，诗人对与徐志摩见面叙旧分外重视，宁愿错过到日本看樱花的佳期。

1929年6月，泰戈尔从加拿大回国途中，再次到上海停留，又在徐志摩家住了两天。

今天，我们不能把徐志摩与泰戈尔的友谊仅仅看作是私人的感情，而应看作是中印两大民族2000年友好交往的一个果实，一个结晶，一个代表。

泰戈尔最后这次到中国，正赶上宋庆龄在上海，她与泰戈尔亲切会见，并亲自主持了隆重的仪式欢送泰戈尔回国。宋庆龄赠送给泰戈尔一些中国的土产礼物，其中有一套泥质彩绘京剧脸谱，最受泰戈尔欣赏。如今，这些礼品

仍存放在国际大学的博物馆里。

泰戈尔1924年的访问，引起中国政治界、思想界和文艺界的高度重视，报刊上大量发表消息和评论。他在演讲中总是对中国人民寄予希望，对中国文化予以赞扬，对中印友好加以鼓吹。他说："我不知道是什么缘故，到中国便像回故乡一样!""我可以这样说，印度感觉到同中国是极其亲近的亲属。中国和印度是极老而又极亲的兄弟。""我想继续印度以前到中国来的大师所未尽的事业。""我们永远也忘不掉在古老的年代里建立起来的关系。"

泰戈尔对中国人民是这样的友好，中国人民也没有忘记他。1957年1月，周恩来总理访问了国际大学。他说："来到这个学术中心，不能不令人想起这个大学的创办人、印度的伟大爱国诗人泰戈尔。泰戈尔不仅是对世界文学作出了卓越贡献的天才诗人，还是憎恨黑暗、争取光明的伟大印度人民的杰出代表。……至今，中国人民还以惦念的心情回忆着1924年泰戈尔对中国的访问。"

据张光璘先生统计，在泰戈尔访华前后的五六年间，"泰戈尔的主要著作几乎都有了中译本，包括诗集：《吉檀迦利》、《采果集》、《新月集》、《园丁集》、《游思集》、《飞鸟集》及其他诗歌杂译。戏剧：《齐德拉》、《邮局》、《春之循环》、《隐士》、《牺牲》、《国王与王后》、《马丽尼》等。小说：《太谷尔小说》、《泰戈尔短篇小说集》等40余篇短篇小说；长篇小说《家庭与世界》、《沉船》。自传、论著：《我底回忆》、《人格》、《创造与统一》、《国家主义》、

《海上通信》、《欧行通信》等。我国评论家写的介绍泰戈尔生平、思想的文章和作品评论，在刊物上比比皆是。其中重要的论文有：瞿菊农：《泰戈尔的思想及其诗》、王统照：《泰戈尔的人格观》、郑振铎：《泰戈尔传》、张闻天：《泰戈尔对于印度和世界的使命》、愈之：《泰戈尔与东西文化之批判》等。泰戈尔的重要作品有三种甚至五种以上的译本。”①

当时的中国思想界和文坛上之所以出现这股“泰戈尔热”，主要是由外部世界和中国国情决定的，其直接的原因则是他于1924年来华访问。

泰戈尔这次来华在中国的思想界引起了一场争论。张光璘先生对这场争论总结道：“关于泰戈尔访华的争论，是从他访问前夕开始的。大家知道，一九二四年前后，我国文化战线上正在进行一场新文化阵营同封建复古派和资产阶级右翼文人的斗争……他此时此刻来到中国，自然会给这场争论带来一些影响。复古派妄图利用他的唯心主义思想为自己张目；革命文化界的先进人物，为反击复古派，就不能不对泰戈尔的思想局限有所批评，从而在客观上就不由自主地站到了反对泰戈尔访华的一边去了。当然，还有一些人，他们出于对泰戈尔艺术的崇拜而热烈欢迎他。这样一来，对泰戈尔访华这件事，当时我国思想文化界大

① 张光璘：《印度大诗人泰戈尔》第116页，蓝天出版社，1993年版。

体上就形成了三种不同的态度，即：欢迎、反对、利用。”①林承节先生认为，当时中国正处在军阀混战时期，帝国主义趁机扩张在华势力；孙中山在南方改组国民党，提出“三大政策”，准备北伐；泰戈尔对此不了解，讲话中对爱国主义、民主主义突出不够，再加上一些人的利用，于是引起争论；当时的一些进步的人物（如陈独秀、瞿秋白、恽代英、萧楚女、沈雁冰等）主要对泰戈尔提倡东方精神文明，反对西方物质文明不赞同，因而提出质疑和批评。②

泰戈尔这次来华对我国文学界的影响是深远的。张光璘先生在举例证明了泰戈尔对郭沫若和谢冰心文学创作所产生的影响之后，说：“泰戈尔对我国现代作家的影响，从郭沫若和冰心两位作家身上可见一斑。除他们两人外，郑振铎、王统照、徐志摩等人也程度不同地受过泰戈尔的影响。”③

在20世纪20年代的泰戈尔热之后，三四十年代仍有泰戈尔作品的译介，有的是重译，有的是新译，有的是再版。到50年代，由于中印关系的密切，译介泰戈尔作品之风再度兴起；80年代改革开放，国人又掀起了一个研究泰戈尔的热潮。这些都是后话了。

---

① 张光璘：《印度大诗人泰戈尔》，第121—122页，蓝天出版社，1993年版。

② 林承节：《中印人民友好关系史：1851—1949》第169—172页，北京大学出版社，1993年版。

③ 张光璘：《印度大诗人泰戈尔》第129页，蓝天出版社，1993年版。

七　柯棣华永远留在中国

抗日战争时期，印度派医疗队援华既是中印友谊史上的伟大事件，又是一次重要的中印文化交流，值得大书特书。[①]

1937 年，一个印度人来到伦敦。他的名字叫爱德尔，是印度国大党主席尼赫鲁的内兄，早年毕业于英国爱丁堡大学，任英国皇家外科学院会员。此前他参加国际纵队在西班牙救死扶伤，刚刚归来。他到伦敦后，与侨居伦敦的印度进步人士一起为支援中国人民的抗日战争而成立了中印委员会，并着手筹备组织医疗队援华事宜。尼赫鲁得知消息，于 9 月 20 日写信祝贺道："我高兴地获悉中印委员会在伦敦成立。中国和印度是世界民族之林中两个古老的国家，它们的文化源远流长，绵延不断，一直可以追溯到历史的黎明时期。数千年来，无数的纽带把印中两国联系在一起，因此每当中国遭受苦难时，就很自然地会引起印度人民的同情……在这被战争蹂躏的世界上，应该记住中国和印度是两个始终主张和平的国家，总有一天她们的声音会响彻人寰。尽管我们自己眼下软弱无力，为中国人民做

① 以下内容均依据中国人民对外友好协会、中国社会科学院南亚与东南亚研究所编：《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》一书，世界知识出版社，1988 年版。

不了多少事情，但我们的心是和他们在一起的，我们应该竭尽全力地帮助他们。”①

1937年11月24日，尼赫鲁在阿拉哈巴德向新闻界发表声明：“最近，我曾提请印度人民注意日本侵略中国造成的恐怖事实，呼吁他们向中国同志们提供医药方面的帮助。今天，我收到了中国八路军总司令朱德的呼吁书。大家可能记得，朱德是一支有名军队的统帅，这支军队在几年前克服了难以想象的困难，完成了远征8 000英里的壮举，写下了军事史上独一无二的篇章。我建议于1月9日星期日在全印举行‘中国日’活动，届时举行集会，筹集款项，以向中国提供医药。捐款和物品请送阿拉哈巴德市自治厅全印国大党对外部。”②

尼赫鲁的呼吁得到泰戈尔的积极响应，他宣布为援助中国的基金提供捐助。1938年1月9日，尼赫鲁在阿拉哈巴德举行的“中国日”集会上对泰戈尔的慷慨之举表示感谢。19日，他在致泰戈尔的信中又说：“昨晚收到你的电报，得知你将为中国救济基金慷慨解囊，极感欣喜。除款项本身之外，你在支援中国方面所起的带头作用对我们来说是无比珍贵的。也许你已知道，尽管我们的友好表示和

---

① 中国人民对外友好协会、中国社会科学院南亚与东南亚研究所编：《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》，第38页，世界知识出版社，1988年版。

② 中国人民对外友好协会、中国社会科学院南亚与东南亚研究所编：《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》，第27页，世界知识出版社，1988年版。

具体帮助是微不足道的，但已给中国人民留下了深刻的印象。”①

“中国日”活动得到印度各政党、工会、农民团体、全印妇女大会、印度进步作家协会和各界人士的有力支持。尼赫鲁选定爱德尔大夫为援华医疗队队长。8月底，经过选拔的五名医疗队成员在孟买集中，他们是：

队长 M. M. 爱德尔（1886—1957，中国名字为爱德华，又称爱德）

副队长 M. R. 卓克（1882—1962，中国名字为卓克华，又称卓克）

队员 D. S. 柯棣尼斯（1910—1942，中国名字为柯棣华或可棣华）

队员 B. K. 巴苏（1912—1986，中国名字为巴思华或巴苏华）

队员 D. 慕克吉（1912—1981，中国名字为木克华或慕客华）

临行前，接替尼赫鲁的新任国大党主席苏巴斯·昌德拉·鲍斯发表声明说：“印度国大党组织的医疗队前往中国是个历史性的时刻。我们很自然地想起了久远的时代，国与国之间的联系把印度与别的国家连接在一起。我们与中国的关系一直十分亲密。我们两国都热爱和平，在文化和

① 中国人民对外友好协会、中国社会科学院南亚与东南亚研究所编：《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》，第28页，世界知识出版社，1988年版。

哲学思想上有着亲缘关系。跟古代的印度传教者一样，医疗队的大夫将作为服务、友谊和爱的使者前往中国。”①

泰戈尔也发去电报，说：“欣悉印度国大党一以医疗队的方式在中国急需的时刻向她提供帮助。印度正从事的这种医治工作，即时在人类流血的记忆在我们头脑中消失很久之后，仍将继续把东方民族兄弟般地团结在一起。”②

1938年8月13日，国大党孟买省委员会为五人举行隆重的欢送大会。9月1日，五名战士带着一辆救护车、一辆救护卡车、一架轻便X光机、60箱药品和外科器械登轮出发。9月14日到达香港，17日到达广州，受到宋庆龄和何香凝的欢迎。26日到长沙，29日到武汉，并立即投入救死扶伤的工作。17天后，他们被迫向宜昌撤退。在此期间，周恩来、叶剑英等会见了他们。11月21日，医疗队到达重庆，并在那里工作了一段时间。在重庆负责接待他们的是谭云山先生，他应医疗队成员之请，为他们五人各取了一个中文名字，并为他们每人刻了一枚印章，给每人印制了一盒名片。

1939年2月12日，医疗队辗转到达延安，中共领袖毛泽东和边区军民热烈欢迎他们。当时的延安还在冬季，卓克华大夫因年高体弱，不适应北方的严寒，工作到5月便回

---

① 中国人民对外友好协会、中国社会科学院南亚与东南亚研究所编：《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》，第28—29页，世界知识出版社，1988年版。

② 中国人民对外友好协会、中国社会科学院南亚与东南亚研究所编：《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》，第29页，世界知识出版社，1988年版。

国了。他回国后仍然为中国的抗日战争作宣传。8月，慕克吉大夫突然患上肾病，不得不离开延安，经重庆、香港回国。



印度援华医疗队在延安

爱德华、柯棣华和巴苏华在延安做医疗和教学工作达9个月，其间，他们曾为周恩来医治手臂骨折。11月4日，他们奔赴前线，经过长途跋涉，12月下旬到达晋东南的武乡县八路军总司令部。

由于劳累和营养不良，爱德华大夫生病了。1940年2月，他不得不离开武乡，经西安回国。临行时，朱德总司令和彭德怀副总司令特地为他饯行。离开延安后，爱德华大夫为宣传八路军的抗日做出了重要贡献。1951年，他出席世界和平理事会常务委员会会议，顺访中国。回国后又作了关于新中国的报告。1957年9月，他和其他援华医疗队成员应邀来华访问并参加国庆观礼，但一到北京便因重症突发住进北京协和医院。周恩来总理以及与爱德华大夫共同战斗过的老战友都多次到医院去看望他。然而，爱德华大夫身患肝硬化已至晚期，于12月1日不幸逝世。爱德华大夫弥留之际留下遗嘱，要将他的一半骨灰撒进恒河，一半撒进黄河。周恩来总理出席了为爱德华大夫举行的追

悼会，并致词说："伟大的印度人民和他们的优秀儿子爱德华博士对中国人民的这种崇高和珍贵的支持，是我们永远不会忘记的。""中国人民会继续尽一切努力来加强中印两国人民之间的伟大友谊，这是我们对爱德华博士的最好纪念。"①

1940 年 4 月，柯棣华和巴苏组织了一支巡回医疗队，冒着生命危险在华北地区活动。9 月，巴苏与柯棣华分别，各自带领一个医疗队去了前线，为打击日寇立下了汗马功劳。10 月他们二人从前线归来，收到毛泽东主席从延安发来的电报，说印度方面要他们回国。但他们根据局势的变化和中国人民的需要，决定留下来继续工作。巴苏大夫在延安工作，柯棣华留在阜平白求恩国际和平医院和卫生学校任教。从柯棣华当时写给自己亲属和巴苏大夫的信中可以知道，在 1941 年到 1942 年这段时间里，作为外科医生的柯棣华大夫主持和指导进行的手术超过 700 次，其中 75%是大手术。② 许多人经他的救治而保存了生命，许多人经他的救治避免了残废。更重要的是，他的国际主义精神和革命乐观主义精神影响了无数人。

1941 年 1 月柯棣华大夫任白求恩国际和平医院院长，11 月与中国姑娘郭庆兰结婚。1942 年 7 月，柯棣华加入中国共

① 中国人民对外友好协会、中国社会科学院南亚与东南亚研究所编：《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》，第 138 页，世界知识出版社，1988 年版。

② 中国人民对外友好协会、中国社会科学院南亚与东南亚研究所编：《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》，第 104、106 页，世界知识出版社，1988 年版。

产党，8 月他们有了一个儿子，聂荣臻为孩子取名为印华。但不幸的是，柯棣华于 1942 年 12 月 9 日因病去世，年仅 32 岁。而他的孩子当时刚刚出生 4 个月。他的去世使当地的老百姓十分悲哀，医院所在地河北唐县葛公村一片哭声，有上万人前来参加追悼会和为他送葬。


柯棣华像

毛泽东于 12 月 29 日写道："印度友人柯棣华大夫，远道来华，援助抗日，在延安华北工作五年之久，医治伤员，积劳病逝，全军失一臂助，民族失一友人。柯棣华大夫的国际主义精神，是我们永远不应该忘记的。"

宋庆龄在致印度的电文中说："不仅贵国人民和我国人民缅怀他，争取人类自由和进步的杰出战士们都缅怀他。未来将赋予他比今天更高的荣誉，因为他正是为未来而战斗的。"

朱德总司令在《纪念柯棣华大夫》一文中写道："柯棣华大夫……崇高的国际主义精神，是印度民族的伟大表现，值得一切反法西斯人民、一切殖民地半殖民地人民珍重与发扬的。世界反法西斯战争的胜利，亚洲人民的解放，无疑的要依靠人民的这种团结一致的斗争，才能得到。"

周恩来在给柯棣华的印度家属的电文中说："柯棣华大夫是中印人民友谊的象征，是印度人民积极参加全世界反

对日本侵略和反对法西斯的共同战斗的范例，他的名字将在我们两国伟大人民中间永垂不朽。”①

1953年春，柯棣华大夫和白求恩大夫的遗骨同时从唐县被移送到位于河北石家庄市的华北军区烈士陵园。现在，那里不仅有柯棣华大夫之墓，还树立有爱德华和巴苏大夫的纪念碑。1988年，在印度援华医疗队来华50周年之际，这里还建立了“印度援华医疗队纪念馆”，每年到陵园和纪念馆参观的中外人士多达数十万计。医疗队成员的光辉事迹和国际主义精神将永远鼓舞中印两国人民世代友好下去。②

巴苏大夫来华前已是印度共产党党员，接受党的指示报名参加医疗队，出发时他新婚不久，连蜜月都未度完。

自1940年10月他与柯棣华再度分手后，便到延安工作，直至1943年6月才回国。回国后，他在印度各地奔走，介绍医疗队和柯棣华的英勇事迹。他的演讲很受欢迎，不少社会团体和知名人士都表示支持他组建第二支援华医疗队。但是，此时印度发生了大饥荒，他的计划搁浅。

1943年10月，巴苏大夫与一批志同道合者一起组织成立了全印柯棣华大夫纪念委员会。接着，巴苏大夫又以全印柯棣华大夫纪念委员会的名义找到孟买著名电影导演瓦桑特·桑特拉姆，桑特拉姆把他引见给印度著名文学家

---

① 以上四段引文均依据任鸣皋：《印度援华医疗队成员简介》，载《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》第152—153页，世界知识出版社，1988年版。

② 华北军区烈士陵园管理处：《印度援华医疗队永远活在中国人民心中》，载《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》，世界知识出版社，1988年版。

K. A. 阿巴斯。阿巴斯根据巴苏大夫的日记、口述及其他资料，于1944年出版了《还有一个没回来》一书，生动详细地报道了援华医疗队的情况。此书在印度的影响要超过《西行漫记》，因为它有六种语言的文本在印度各地流传。同时，阿巴斯还编写了一个电影剧本《柯棣华大夫——不朽的英雄故事》，描写柯棣华大夫在中国生活、工作、恋爱和病逝的故事。影片由桑特拉姆执导，1946年在印度各地上映，反响十分强烈。有评论说："桑特拉姆的导演天赋使这部影片在印度电影史上成为政治上成功的一部。它打动了成千上万印度人民的心灵。很多年轻人看了一遍又一遍。影片在印度人民中特别是年轻人中的影响延续了很久。"①

柯棣华永远留在了中国，永远留在了中国人民的心中，也永远留在印度人民心中。

1957年，巴苏大夫与其他医疗队成员一起应邀前来中国参加国庆观礼活动。其间，他对中国传统医学的针灸技术发生兴趣。1958年和1959年他又两次来中国学习针灸技术。1962年以后，中印关系紧张，直到1973年他才有机会接受老朋友叶剑英元帅的邀请第四次访问新中国，交流针灸经验并学习针麻技术。他是1962以来第一位来华访问的非官方人士。1976年，巴苏大夫率领全印柯棣华纪念委员会成员再次访华，并去石家庄参加了柯棣华纪念馆的开幕仪式。1978年

① 中国人民对外友好协会、中国社会科学院南亚与东南亚研究所编：《中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队》，第16页，世界知识出版社，1988年版。

和1979年，巴苏大夫率团两度访华。这期间，巴苏大夫和他的委员会为中印两国政府恢复关系做了大量工作，起到重要作用。1982年12月，巴苏大夫率团来华参加了中国举行的柯棣华逝世40周年和爱德华大夫逝世25周年纪念大会。此后，一直到1986年，巴苏大夫每年都应邀到中国来。1986年10月12日，巴苏大夫病逝于加尔各答。此前，他的日记《延安的召唤》刚刚出版。作为印度人民的优秀儿子、中国人民的忠实朋友，巴苏大夫的骨灰一半留在印度，一半送到了中国。他的纪念碑就设立在柯棣华陵墓的右侧。

八　陶行知、徐悲鸿访问印度

这一时期，中国有多位学者访问过印度，这里仅介绍两位。

我国著名教育家和社会活动家陶行知先生曾两度访问印度。第一次是在1936年7月，为时仅四五天，他写下了五首诗：《二十万人同进牢》、《阿黑煞的农人》、《不可亲近的人》、《印度三姊妹》和《印度高利贷者》。诗中，他以无限同情的笔触反映了印度人民，特别是印度贱民和妇女的悲惨处境，揭露了印度社会的黑暗现实。

1938年8月，陶行知再次访问印度。8日到达马德拉斯，10日抵达加尔各答，并拜访国大党主席苏巴斯·钱德拉·鲍斯，11日又前往国际大学拜访泰戈尔。他同泰戈尔

交谈了一个小时，并一起听了孟加拉乐曲。12日，鲍斯为陶行知举行了欢迎会和茶会，学生、工人和农民代表在会上发言，陶行知则作了演说。他的演说被刊登在8月13日的《马德拉斯邮报》上。8月14日，陶行知拜会了圣雄甘地。这一天是甘地的“沉默日”，本不接见客人。但得知有一位远道而来的中国学者访问，便破例同意会面，并用笔与陶行知“谈话”。陶行知介绍了自己所在的全国救国会以及所从事的平民教育事业的经历和体会，并邀请甘地访问中国。甘地说：“我有朝一日会访问你们的伟大国家，没有什么比这更使我感到愉快了。”甘地回答了陶行知提出的一些问题，并约他写一篇关于在中国开展大众教育的文章。陶行知回到香港后，用英文写出了一篇题为《中国的大众教育运动》的文章寄给甘地。这篇文章在10—11月间分三次发表在甘地办的《哈里真》杂志上，甘地特地写了按语：“陶行知博士不久前来访问我时，我邀请他撰文介绍正在中国开展的引人注目的大众教育运动。现在，他寄来了下面这篇有指导意义的文章。这篇文章对我们印度人一定是很有用的。”

1924年泰戈尔访华时，徐悲鸿先生已是中国知名画家，但由于他远在法国，二人没有相见。1938年八九月间，徐悲鸿接到诗人泰戈尔的邀请，10月即带上一批作品自重庆奔香港，1939年1月到新加坡，又在新加坡、吉隆坡、槟榔屿等地举办画展，辗转达一年之久，约于冬季到达印度，12月在印度国际大学举办中国近代画展。这一年，他在印

度创作了油画《印度牛》和素描《印度人像》等。

1940年1月间，徐悲鸿多次为泰戈尔画像，并画马赠泰戈尔。2月17日，圣雄甘地到国际大学，徐悲鸿在欢迎会上为甘地画速写像两幅，并经泰戈尔介绍会见了甘地先生。同月在加尔各答举行作品展览会。4月，到大吉岭，8月回国际大学。11月向泰戈尔辞行。这一年，他在印度所作的画有油画7幅、国画24幅和素描14幅，是他空前高产的一年。

他在印度作的画中，有几幅特别著名。他为泰戈尔画的肖像，有一幅至今仍挂在泰戈尔故居的墙上；为泰戈尔画的马，上题“哀鸣思战斗，回立向苍苍”，也一直挂在那里。他的代表作之一《群马》完成于1940年5月，他为此画的题词是：“昔有狂人为诗云：‘一得从千虑，狂愚辄自夸，以为真不恶，古人莫之加。’悲鸿时客西马拉雅之大吉岭。鄂北大胜，豪兴勃发。”既抒发了抗日爱国的情怀，又可以看出他到印度后对马更有认识，画马更加成熟。《愚公移山》是他的另一代表作，1937年着手创作，在印度完成。在这幅作品里，他用了印度人作模特儿。画面上有五人是中国人的形象，其余多数都是印度人的形象。他对此的解释是：“艺术但求表达一个意思，不管哪国人，都是老百姓。”

他在印度结识了许多朋友。他曾与印度大画家阿邦宁·泰戈尔一起谈论艺术，欣赏绘画，有着深情厚谊。他与当时国际大学美术学院院长、印度著名画家南达拉

尔·鲍斯也有很深交往，二人曾合作用两整天时间将诗人泰戈尔的绘画作品一一检选，得精品300余幅，最精者70余幅，拟由国际大学出版，泰戈尔对此表示满意。

九　尼赫鲁访华与蒋介石访印

抗日战争时期，尼赫鲁对中国人民的处境一直非常同情，对中国人民的顽强斗争精神深为敬佩。他在1939年7月11日写给毛泽东的信中说："如果国际局势许可，我可能八月底九月初访问中国。若果成行，我非常盼望与您会见，并亲自表达对八路军将士的敬意。"8月22日，尼赫鲁抵达昆明，23日到重庆。国民党政府和重庆各界人士以国宾的规格非常隆重地欢迎这位友好使者。蒋介石夫妇设宴招待他。他在重庆会见了国民党的高级官员，还会见了中共驻重庆的高级干部。中共领袖毛泽东于8月27日致电尼赫鲁，欢迎他到延安访问，并感谢他为派遣印度援华医疗队所做的工作。但由于欧洲战事爆发，国内催促尼赫鲁提前回国，他只好回电表示遗憾。访问期间，尼赫鲁曾写出一份《增进中印接触的备忘录》，提出发展关系的七条建议。参考这七条建议，国民党中央根据蒋介石的意见提出《中印合作措施纲要》：交换教授讲学；交换留学生；交换出版物；交换新闻；互派调查、访问和旅游团。进而又提出具体措施：中国方面组织佛教访问团赴印；派专家考察

印度的工农业；组织访问团去印度作科学考察；派代表参加国大党年会。后来，这些都得以落实。

1942 年 2 月 9 日，蒋介石夫妇应英印总督林里资哥的邀请抵达新德里，对印度作友好访问，印度各界人士热烈地欢迎了蒋介石一行，各报刊纷纷发表文章表示欢迎。蒋介石在印用大部分时间会见友好人士和参观访问。他会见的重要人物有，甘地、尼赫鲁、穆斯林联盟主席真纳、妇女界领袖潘迪特夫人、奈都夫人等。尼赫鲁与蒋介石会见三次，还亲自陪同他去泰戈尔生前创办的国际大学参观。2 月 21 日，蒋介石在回国前发表《告印度人民书》以表明立场。其中说："时至今日，世界和平已为野蛮之侵略暴力所威胁，我中印两国不仅利害悠关，实命运相同。因此我两大民族唯有共同一致，积极参加反侵略阵线，并肩作战，以实现世界真正之和平，竭尽吾人应尽之职责。"并呼吁英国当局"从速赋予印度国民以政治上之实权。"他的声明引起英国人的不满，但印度人民却感到深受鼓舞。

十　中国的印度学和印度的中国学

从戊戌变法到辛亥革命，先有康有为、梁启超等人以印度的沦陷为例子，力陈变法之急迫，后有孙中山、章太炎吸取变法失败的教训，进一步分析印度受制于英国的原因，提出资产阶级革命的主张。在此期间，他们对印度政

局、经济和社会的密切关注和研究，是中国印度学开始萌芽的标志。

这里要重点提起的是中国佛学的复兴问题。中国近代的佛学复兴也与西学东渐有密切关系。这次复兴的第一人杨仁山居士，曾两度随曾纪泽出使欧洲，考察过法国政教民生和英国的政治科技，对西方文明很重视。他于1866年创办金陵刻经处，1907年创办佛学学堂“祇园精舍”，学堂虽仅维持了两年，但从其课程设置可知，那是一所受了西方教学影响的学校，不仅设有佛学课程，而且还有史、地、语、算和外文等。著名诗僧苏曼殊就曾在那里教授梵文和英语。学堂还培养出一批很有影响的佛学研究人才。

第一次世界大战到的第二次世界大战爆发的20年间，中国知识界对印度的政治动向反应敏感，对时局的分析更加深入中肯。当时中国的一些著名报刊，如《新青年》、《东方杂志》、《少年中国》、《申报》等，对第一次世界大战中印度人民的苦难和英国殖民当局的揭露，常常十分及时而深刻，对此后印度民族主义运动成败得失的评论也往往切中要害，对甘地其人其行的介绍和研究则已形成规模。这说明当时已有相当一部分人在密切注视着印度的时局变化，在研究印度的政治经济现状。随着泰戈尔的来华，中国又掀起了一股泰戈尔热，译介和研究印度文学之风飒然而起。这是与政治研究相呼应的文学研究，也是和中国新文化运动相一致的文学运动。

在此期间，中国佛学研究又有了长足的发展。1914年

至1934年，全国各地建立起许多佛学院，恰如雨后春笋，为中国印度学的形成起到很大的促进作用。

这一时期，中国的大学也开始设置南亚学方面的课程。1916年，许季上率先在北京大学讲授印度哲学。1917年，梁漱溟应蔡元培之聘，在北京大学哲学系讲授印度哲学，直至1924年。1918年，蒋维乔建议北京大学哲学系开设佛学课。同年，汤用彤先生赴美学习哲学，兼攻梵文、巴利文，1922年回国，先后在南京东南大学、天津南开大学、北京大学、西南联大任教，讲授过中国佛教史、小乘佛教研究、佛典选读、印度哲学史等课程。1931年，陈寅恪在清华大学开设佛典翻译文学课。李证刚在抗日战争爆发前后曾在沈阳东北大学和清华大学任教，讲授佛学课程。

20世纪20年代，中国有了去印度的留学生。近代以来去印度留学的第一人是曾圣提。他于1924年泰戈尔来华后



谭云山与泰戈尔和尼赫鲁在一起

不久，即渡海到印度去投奔泰戈尔，先在国际大学学习，后到甘地的真理学院学习，1925 年归国。1929 年，海维谅在印度德里穆斯林大学学习伊斯兰教哲学数年。他在学期间兼为学校服务，并曾给国内《东方杂志》写过文章，介绍印度民族运动与穆斯林的情况。这时，中国还出现一位专门从事中印文化交流活动的学者谭云山。

谭云山先生于 1927 年在新加坡会见泰戈尔，1928 年 9 月来到泰戈尔的国际大学，从此他为中印两国的文化交流事业贡献了毕生心血。他先在国际大学学习梵文并研究佛学和印度文化，还开设了中文课程。同时，他不断给国内报刊写文章，介绍印度政局，介绍印度文化，不仅为国内印度研究提供了及时而又准确的信息，而且他有关印度时局的评论文章也写得很深入精彩。1931 年，他周游了印度，不久即写出《印度周游记》一书，1933 年出版。1935 年，他的《印度丛谈》出版，其中介绍了印度政治、经济、思想、文化、宗教、社会等各方面的情况，为中国学者进一步了解印度提供了丰富资料的第一手资料。

这一时期去印度的学者还有许季上（1919）、许地山（1926 年 6— 9 月在贝拿勒斯印度教大学学习梵文、研究佛教，1934 年再度到浦那学习梵文和研究佛教 3 个月）和高剑父（1931 年到加尔各答举办个人画展，受到好评）。30 年代去印度留学的学僧有体参（1931）、岫庐（1936）等。通过不同途径去印度留学的学生有杨国宾、魏风江等。

20 世纪 30 年代建立的中印学会是中国印度学兴起过程

中的一件大事。1924 年泰戈尔访问北京时，何雯曾提出组织中印学会的建议，泰戈尔表示赞同。1931 年，谭云山与泰戈尔再度商量此事，泰翁积极支持，并写信给蔡元培。9 月谭云山回国。1933 年，在蔡元培和戴季陶的大力支持下，中印学会的筹备会议召开，发起人有谭云山、周谷城、太虚、梁漱溟等 43 位，赞助人有于佑任、蔡元培、林森、戴季陶等 24 位。6 月，中印学会的发起书《中印学会：计划、总章、缘起》出版。1934 年初，谭云山返印，5 月，印度一侧的中印学会正式成立，泰戈尔任主席，尼赫鲁后来任名誉主席，普拉沙德、拉达克里希南等名人曾任各地的负责人。11 月，谭云山回国，次年 5 月，中国的中印学会正式成立，蔡元培为理事会主席，戴季陶为监事会主席。中国的中印学会建立初期主要做了三件事：一是向印度国际大学捐赠了一批中国古籍，二是呼吁教育界和学术界在大学里设立印度佛学和印度文明史讲座，三是帮助泰戈尔的国际大学筹集资金建立中国学院。中国学院建立于 1937 年 4 月 14 日，谭云山先生被任命为院长。从此他一边做学院的工作，一边从事学术研究，共写有英文著作 38 种，中文著作 10 余种，为中印人民的文化交流做出卓越贡献，是当之无愧的“现代玄奘”。

抗日战争开始以后，中国去印度从事讲学和研究的学者主要有金克木（1941）、吴晓铃（1942）、徐梵澄（1942）、陈翰笙（1944）、常任侠（1945）、陈洪进（1945）等。他们回国后都成为中国印度学界的著名学者，

写出了一批重要的学术著作。我国当代最著名的印度学家季羡林先生于 1935 年至 1946 年在德国哥廷根大学主攻梵文、巴利文和吐火罗文，并从事语言学研究。回国后任北京大学东方语言系主任。

1943 年三四月间，中国文化访问团访问印度，双方协议，当年即互派 10 名研究生。自此以后的几年中，中国派往印度的留学生主要有杨瑞琳、巫白慧、巴宙、李开物、陈祚农、裴默农、法舫、周达甫、周祥光、杨允元等。他们后来也都成为中国印度学的学者。

1942 年，中国在云南呈贡建立了国立东方语文专科学校，设有印度语文科。这是中国大学里首次设置印度语言专业。该校除教授印地语外，还设有印度历史、印度宗教、印度社会等课程。朱杰勤当时在该校讲授印度史。抗战胜利后，国立东方语专迁至南京。1946 年，北京大学成立东方语言系，教学内容包括印度的语言和文学。1949 年，东方语专合并于北大东语系。1946 年，金克木在武汉大学开设印度哲学史课，1948 年到北大又继续开此课，原武汉大学的课程由石峻接任。

从辛亥革命到 1949 年，我国学者发表了一大批有关印度学的著作。

印度的中国学研究也值得一提。大诗人泰戈尔对中国友好，也很了解中国的文化，他有许多文章都谈到中国的问题，他在讲演中也时常引用唐代大诗人李白、杜甫、白居易的诗句，当他谈起中国文化时，往往有很深刻的见解。

1924 年他访华以后，一直为加强中印文化交流而努力。1934 年，由于他和谭云山先生的共同努力，加上印度国大党领袖们的热情支持，印度的中印学会终于成立。1937 年，泰戈尔创办的国际大学成立中国学院。这都对中印文化交流和印度中国学的发展起到重要的推动作用。

印度的中国学学者中，最突出的是师觉月。他于 1920 年于加尔各答大学获硕士学位，然后为法国著名东方学学者 S. 列维当助手，并随列维到尼泊尔研究佛教，1923 年到法国，并在那里学习中文，后在那里获得博士学位。1945—1956 年在国际大学任教并从事研究，1956 年去世时为国际大学的副校长。他曾两度来华，1947 年是来华讲学，1952 年是作为印度文化代表团成员访华。他的中国学研究成果汇集在《中国—印度丛书》（共四部）中。他的《印度与中国：千年文化关系》最著名，分为 8 章，分别论述中印的古代交通、佛教往来、佛教在中国、佛教文学在中国、印度艺术和科学在中国、两大文明的比较等问题。

除了中国学院以外，30 年代研究中国的另一个重要机构是设在新德里的印度国际文化研究院。它是由著名学者拉古维拉创立的。他从 1937 年开始研究中国文化和印中关系史，并与中国进行学术交流。1938 年，他写成了《〈罗摩衍那〉在中国》一书。此后，又致力于探索中国文学艺术，撰写了有关中国诗歌和绘画的专著。他的儿子罗凯什 · 钱德拉受父亲影响，在读书时候便开始学习中国文化和印中文化交流史。经过多年的刻苦钻研，取得丰硕成果，成为

一位在中国研究方面蜚声全印的著名学者。

20 世纪 30 年代后期，印度南方城市浦那的费尔古森学院成立了一个研究中国学的中心。巴帕特、戈克雷二人开始从事梵文、巴利文和汉文、藏文佛教典籍的比较研究。戈克雷先在国际大学学习，后到德国留学，在海德堡大学学习了汉文和藏文。巴帕特是在美国学的中文，也是从事佛教研究。金克木先生留学印度期间曾会见过师觉月、戈克雷和巴帕特三位教授，还曾帮助过戈克雷校勘《集论》。

1943 年，中印两国政府决定互派留学生，首批来华的印度留学生 9 人，于 11 月底到达中国。他们在中国主要学习中国的历史文化。1947 年，印度临时政府派遣 10 名留学生来华，7 名硕士，3 名大学助教，来华学习中国的语言、艺术、史地、哲学。1948 年印度独立后又派遣了一批留学生。这些人中，有的后来成为中国学专家。

第六章

中华人民共和国成立以后

1949年10月1日中华人民共和国成立。1950年4月1日，中国与印度建立正式外交关系。从此，中印文化交流进入了一个新的时期。

在科技、法律、宗教、文学、艺术、教育、卫生、体育、新闻等领域，双方的往来和交流都很频繁。给人印象至深的是印度电影《流浪者》的上映，在中国引起空前轰动，一曲《拉兹之歌》家喻户晓，传唱竟达数十年。

1978年6月，中国人民的老朋友、反法西斯战士巴苏大夫为首的印度医生代表团在北京和上海考察针灸工作。1979年6月，巴苏医生再次来华，参加针灸针麻学术讨论会。他曾于1938年随印度援华医疗队来华，在华工作达5年之久。1957年来华访问时对中国的针灸疗法发生兴趣。1958年冬至1959年5月，他在北京中医学院学习针灸技术，回国后便用针灸为国人治疗，收到良好效果，深受国人欢迎，许多医生和学生要求向他学习。于是他在自己加尔各答的诊所开办学习班，每期三个月。1973年初，巴苏医生来华学习和研讨针灸技术，三个月后回国，向全印医学科学院、印度医学研究理事会、加尔各答医学院等单位介绍中国的针灸术，引起印度医学界的重视。到1977年10月，仅西孟加拉邦柯棣华大夫纪念委员会就在加尔各答市郊建立了19个针灸诊所，培养出针灸医生150人。到20世

纪70年代末，印度已有30多家针灸诊所，主要开设在加尔各答、孟买、新德里、高哈蒂、昌迪加尔和卢迪阿纳等地。印度的针灸医生不仅在治疗常见病上取得了显著成绩，而且在一些疑难病症的治疗上也获得了可喜成果。中国针灸技术在印度的传播，巴苏大夫功不可没。①

1981年，由中国中医研究院副院长唐由之和中医研究院广安门医院院长师绣章率领的中国传统医学考察团一行6人访问了印度的6个城市。岁末，在贝拿勒斯的传统印医研究所，6位中医专家与上百位印医专家会聚一堂，观看了从中国带来的关于“金针拨白内障”的纪录片。影片中主持手术的就是唐由之教授。此术乃古代由印度传来的“金篦术”，在唐代极为著名（见本书第三章）。唐教授将久已失传的印度绝技复活，又回传印度，正所谓木瓜琼琚之报，在场印医无不鼓掌喝彩，纷纷与唐教授握手拥抱。②

在中印文化交流方面，1988年5月，印度政府文化代表团应中国文化部邀请访问中国，两国政府签订了第一个文化交流与合作协定。12月，中国文化部长刘德有率中国政府文化代表团访问印度，两国政府草签了1988—1990三年文化交流执行计划（同年12月拉·甘地访华时正式签署）。

20世纪90年代，中印文化交流更有新的进展。例如，

---

① 李兆乾：《银针传友谊》，载《人民日报》1978年3月13日。

② 詹得雄：《印度散记》第166页，新华出版社，1984年版。

1994年，根据两国文化交流协定，在中国举办第一届“印度文化节”，历时达两个多月，遍及中国18个城市。印度派出了包括官方代表、10个文艺团组在内的140多人的大型代表团访华，这在以往的交流中是罕见的。

2000年，中印建交50周年。这一年，印度的民间友好团体纷纷组织纪念活动，庆祝中印建交50周年。印度各地的电影协会在十多个城市举办了“中国电影周”，活动整整持续了一年。配合建交50周年的庆祝活动，中国黑龙江艺术团于9月到印度访问演出，在新德里演出时，印度前总统文卡塔拉曼出席观看了演出。

2001年1—5月间，中国画家代表团、北京大学学者代表团、中国国家文物局代表团和西藏自治区对外友协代表团先后访问印度，受到官方和民间各界人士的盛情接待和欢迎。6月15日，中国学者金鼎汉教授在新德里印度总统府荣获印度总统纳拉亚南亲自颁发的大奖，以表彰其在印地语教学和印地语文学翻译、研究方面的突出成就。12月，以前文化部长、著名作家王蒙为首的中国作家代表团访问印度，其间，曾在新德里会见印度文学院负责人，在孟买与印度作家代表座谈、参观阿旃陀和爱罗拉石窟，在加尔各答参观泰戈尔故居并主持了中国电影周开幕式。

2000—2001年间，到印度访问的中国体育代表团很多，有国家网球队、赛艇队、青年女篮队和以叶江川、谢军、诸宸等4人组成的中国国际象棋队。

2002年1月，重庆少儿杂技团随朱镕基总理访问印度，

在新德里、班加罗尔等地演出4场杂技节目。中国小演员的出色表演给印度观众留下极深印象。场场爆满，喝彩声和掌声经久不断，印度多家媒体也给予热情赞扬。许多观众都说，“从来没有看过这么精彩的演出！”“这些小孩都这样身怀绝技，长大了还得了！”

2003年6月，印度总理瓦杰帕伊访华，两国总理签署了《中华人民共和国和印度共和国关系原则和全面合作的宣言》。双方还签署了两国文化合作协定2003—2005年执行计划，以及两国在对方首都互设文化中心的备忘录。同时，双方决定，由印方每年出资100万卢比支持中国北京大学印度研究中心的日常工作，印度还将出资5 000万卢比在中国洛阳白马寺修建一座印度风格的佛殿，而中国则在印度尼赫鲁大学建立一所孔子学院。

2005年4月11日，在中印建交55周年之际，温家宝总理访问印度，提出拓展中印关系的六点建议，其第四点为“扩大文化交流，增进民间往来。”并提出，中方希望举办“中印文化月”，并确定2006年为“中印友好年”。中方还要在年内邀请100名印度青年到中国访问。温总理的建议得到印度政府的积极回应。“中国文化月”首先在印度拉开序幕。11日晚，中国艺术团的一场大型文艺演出在新德里开幕，两国总理都出席观看了演出。12日，“中国艺术展”也在新德里开幕，展出了一批民间乐器、金银器、瓷器和雕塑等。继而，中国电影周等一系列活动陆续展开。印度媒体对这两次活动予以报道，并大加赞扬。

2006年元旦，中印两国元首和总理分别相互致电，宣布2006年为“中印友好年”。这标志着中印关系已经发展到一个全新的阶段，中印文化交流也将达到一个空前的高潮。

2006年1月1日—8日，中国辽宁京剧团应印度国家戏剧学院邀请访问印度，在新德里、班加罗尔等地演出，深受欢迎。1月6日，中国山西民俗艺术展在新德里开幕，也受到媒体和观众的好评。“中印友好年”的文化交流活动由此拉开序幕。

据报道，“中印友好年”拟安排的活动多达50余项，平均每周都有一项活动。而其中文化交流活动是重头戏，除了已经举行的京剧表演和山西民俗艺术展外，还有玄奘纪年堂揭幕仪式、洛阳白马寺印度佛殿落成典礼、互办电影节、互译文学名著、联合举办“中印文化交流”学术研讨会、开展体育交流等。印度方面则把2005年的一些活动挪到友好年来举办，并加大了力度。

1月间，中国中央电视台策划的《玄奘之路》大型系列节目开始启动。1月16日，广东电视台《重走唐僧西行路》的大型节目也于北京人民大会堂召开新闻发布会。这两个电视台的节目陆续播放，迤逦经年。

4月22日，博鳌亚洲论坛2006年年会期间，特设“印度和中国——合作的力量”主题分会，印度工商联合会秘书长阿米特·密特拉，印度著名学者莫汉蒂等发言。

5月26日，北京大学举办“印度节”活动，印度驻华

大使苏里宁出席开幕式并发表讲话。该活动为期 10 天，有印度歌舞演出、学术讲座、印地语演讲比赛等内容。

4 月 26 日，印度建筑风格的佛殿建筑在洛阳白马寺举行奠基典礼。印度驻华大使苏里宁参加典礼并致词。6 月 15 日，工程招标仪式在洛阳举行，18 日开始动工前的准备工作。

8 月 18 日，印度著名摄影家诺伊 · K · 贝尔的摄影展《慈悲之路》在大同展出。

8 月 25 日— 9 月 1 日，“印度电影节”首先在北京开幕。电影节期间，放映电影 10 部。9 月 8— 14 日，“印度电影节”在上海继续展映。10 月 26— 30 日，在河南洛阳大学再度举行，放映了 5 部影片。

8 月 30 日— 9 月 2 日，以印度国际图书托拉斯公司为首的 12 家印度出版公司在北京参加第 13 届北京国际图书博览会。

9 月 19— 22 日，中国玄奘研究中心与中国对外友协和中国佛协等单位联合发起、由四川佛协和成都佛协承办的第三届玄奘国际学术研讨会在成都举行。中国学者黄心川先生和孙宝纲先生等近百人参加，印度学者卡玛尔希尔、拉尔 · 吉出席并发表论文，印度驻华使馆公使罗国栋在开幕式上致祝辞。

10 月 8—17 日，百名印度青年访华团成员在北京、西安、广州和上海访问。代表团中的艺术家在北京和西安两地展示了他们的精彩演艺。两国健儿还在广州奥林匹克体

育馆进行了数场友谊比赛。

2006 年 12 月 26 日，《西天诸神》古代印度瑰宝展在北京首都博物馆开幕。印度旅游与文化部长安比卡·索妮和中国外交部副部长戴秉国共同主持了开幕式。为“中印友好年”画上圆满句号。此展在京展出至 2007 年 2 月，然后于 2007 年 3—5 月在郑州河南博物馆、5— 7 月在重庆三峡博物馆、7—10 月在广州南越王博物馆展出。

2007 年，中印双方又启动“2007——中印旅游年”的活动。

总之，中印文化交流正在向更大规模、更深层次扩展，21 世纪将是中印文化交流的新世纪。

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝中印文化交流史话
作者＝薛克翘著
页数＝１６６
ＳＳ号＝１２６９６１６２
出版日期＝２０１０．０１

封面
版权
目录
第一章　秦汉时代
一　印度人把中国叫做“支那”
二　月亮里的兔子
三　蜀布和邛竹杖的故事
四　狮子、犀牛来到中国
五　印度传来了佛教信息
六　笮融举办浴佛节
第二章　魏晋南北朝时期
一　陈思王的绝唱
二　西天取经的先声
三　一代大师鸠摩罗什
四　法显巡礼印度
五　丝路上的友好使节
六　南朝四百八十寺
七　释氏辅教之书
八“曹衣出水”和“画佛点睛”
第三章　隋唐五代时期
一　玄奘西天取经
二　王玄策出使印度
三　一代画圣吴道子
四　隋唐宫廷天竺乐
五　传奇、变文与印度文学
六　来自印度的天文官
七《千金方》和《外台秘要》
八　制糖、造纸与养蚕
九　守温和尚的字母表
第四章　宋元明时代
一　求法运动的尾声
二　中国人在印度建塔
三　忽必烈经略南洋
四　外国旅行家的记录
五　郑和宝船开到印度
六《本草纲目》的记载
第五章　清至民国时期
一　中国茶叶与印度茶园
二　印度的鸦片和鸦片战争
三　康有为登上大吉岭
四　孙中山、章太炎与印度
五　甘地主义在中国的反响
六　泰戈尔访华的风波
七　柯棣华永远留在中国
八　陶行知、徐悲鸿访问印度
九　尼赫鲁访华与蒋介石访印
十　中国的印度学和印度的中国学
第六章　中华人民共和国成立以后